65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 10 10 MARS 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Augustinisme et Thomisme

Q. — J'ai recours à votre bienveillance pour vous demander quelques précisions concernant l'*Augustinisme* et le *Thomisme* que l'on oppose souvent l'un à l'autre.

R. — Un volume ne suffirait pas pour répondre à votre question. Bornons-nous à quelques indications ; elles montreront, il faut l'espérer, qu'on aurait tort d'opposer Augustinisme et Thomisme. Ce sont deux tendances doctrinales qui se complètent et s'harmonisent.

I. — *L'Augustinisme*

1. — Il faudrait tout d'abord s'entendre sur le sens du mot « augustinisme ». Dans les *Tables* du *D.T.C.*, le R. P. Cayré, spécialiste de la théologie augustinienne, a consacré à l'augustinisme un article complémentaire important (col. 317-324). Il y distingue cinq points de vue différents : l'augustinisme *historique*, qui est l'ensemble de la doctrine de S. Augustin, telle qu'elle ressort de son œuvre ; — l'augustinisme *courant*, *officiel*, qui est l'ensemble des doctrines sur la grâce, doctrines qui, dès l'antiquité, ont marqué l'action de S. Augustin et sont entrées dans l'enseignement commun de l'Eglise ; — les augustinismes *partiels*, aspects particuliers de la pensée de S. Augustin, mis en lumière à des époques diverses, en conformité avec la doctrine catholique [1] ; — le *grand augustinisme*, synthèse doctrinale universelle, réunissant non la totalité des doctrines ou des opinions du saint Docteur, mais « celles qui ont joué dans le passé un rôle important dans la vie de l'Eglise et sont encore en état de le jouer aujourd'hui et demain » ; — les *faux augustinismes*, qui ont revêtu quatre formes différentes : le prédestinatianisme, le protestantisme, le jansénisme, l'ontologisme.

Arrêtons-nous présentement au « grand augustinisme ».

2. — Pour mieux comprendre la synthèse doctrinale augustinienne, il sera utile de fixer quelques instants notre attention sur le caractère et la méthode de S. Augustin. Dans sa *Patrologie* (t. I), le P. Cayré en a esquissé les traits caractéristiques. — D'une intelligence vive et pénétrante, d'un esprit foncièrement intuitif, S. Augustin a pu aborder les questions les plus hautes de la métaphysique et de la théologie. Au moral, l'influence de la grâce et de la charité ont fait de lui un mystique, un contemplatif. N'a-t-il pas été reconnu par tous comme le « Docteur de la charité ? » Ses œuvres

> ne seront comprises qu'imparfaitement ou même entièrement travesties si l'on ignore le point de vue spécial où se place d'ordinaire leur auteur après sa conversion, point de vue qui n'est ni celui du philosophe, ni celui du théologien, mais celui du contemplatif, philosophe et théologien s'il en fût, mais avant tout saint, tout livré à Dieu par la charité, tout pénétré de Dieu par les lumières de l'Esprit-Saint et ramenant à Dieu tous les objets que son esprit considère (p. 646).

Pour S. Augustin, Dieu n'est pas le Dieu abstrait des philosophes ; il est la plus vivante des réalités ; il est sans doute la *Vérité* parce que ce mot indique le caractère purement spirituel de ce Dieu que seul l'esprit peut connaître et en qui sont réalisés les « intelligibles » platoniciens ; mais il est surtout le *Bien*, dont la participation explique l'être de toutes les créatures. Ainsi, l'intellectualisme, qui est très réel, est uni dans la méthode philosophique augustinienne, à un fort courant d'amour.

De cette méthode, trois caractères spéciaux nous permettent de donner à S. Augustin la physionomie qui lui est propre. Tout d'abord une *tendance affective* lui fait rechercher la vérité par un désir d'une union plus grande avec Dieu, la Vérité souveraine et béatifiante. L'amour ne fait pas la vérité chez Augustin ; pas de trace de volontarisme ; mais il appelle dans l'intelligence que soulève la charité, la lumière d'en haut, *l'illumination divine* qui est au principe de « l'itinéraire de l'âme à Dieu ». Cet itinéraire implique la doctrine platonicienne de la « participation », laquelle apporte

[1] Le P. Cayré en distingue dix, complétant ainsi l'article du P. Portalié du *D.T.C.* : 1° L'*augustinisme antipélagien*, tendance des disciples de S. Augustin en matière de grâce et dont le couronnement se situe au IIe concile d'Orange. 2° L'*augustinisme médiéval*, dont S. Anselme est le représentant qualifié. 3° L'*augustinisme mystique médiéval*, dans lequel l'influence de S. Augustin accuse une forme plus religieuse que spéculative (Ecole de S. Victor, S. Bernard). 4° L'*augustinisme scolastique*, celui précisément que S. Thomas a heureusement complété au XIIIe siècle. 5° L'*augustinisme politique*, appliquant à l'Etat les principes de *La Cité de Dieu* (Nicolas Ier, Grégoire VII). 6° L'*augustinianisme*, doctrine de l'ordre augustinien. 7° Le *congruisme augustinien*. 8° L'*augustinisme spirituel bérullien* de l'Oratoire. 9° L'*augustinisme ecclésial*, représenté au XIXe siècle par le P. d'Alzon. — 10° L'*augustinisme philosophique*, haute métaphysique, de caractère exemplariste, attentive à la vie de l'esprit.

à la méthode augustinienne une seconde caractéristique, les *degrés divers* selon lesquels les créatures réalisent les idées divines et sont, par là-même, une image de Dieu. Ainsi, S. Augustin a « la préoccupation de hiérarchiser les êtres, pour élever par étapes son esprit à une idée de Dieu à la fois très concrète (le montrant dans une image) et très pure (cette image étant de plus en plus spirituelle) » (F. Cayré, *op. cit.*, p. 654). Enfin avec Cayré, on peut noter une troisième caractéristique de la méthode augustinienne, la *complexité des points de vue* qui se mêlent dans l'œuvre du grand docteur. Et c'est ici peut-être que l'augustinisme affirme davantage son originalité :

Au lieu de distinguer nettement le domaine de la philosophie et celui de la théologie, l'ordre naturel régi par la raison, et l'ordre surnaturel où commande la foi, il a plutôt *uni* le tout, sans rien confondre d'ailleurs. Loin d'analyser avec soin ce qui appartient à l'homme comme tel et au croyant comme tel, il a plutôt habituellement tendance à voir la nature humaine dans un cadre surnaturel, celui dans lequel, de fait, elle a été placée dès l'origine et dans lequel elle reste encore fixée par la volonté de Dieu, malgré la déchéance originelle. Le fait connu par la foi domine toute sa spéculation. Si philosophe qu'il soit, Augustin reste un philosophe *concret* qui observe moins pour disséquer que pour grouper, plus porté à rapprocher les êtres pour les considérer dans le rayonnement de Dieu, qu'à les analyser pour les considérer en soi, sous un angle bien déterminé. On doit encore voir là un effet de la *contemplation*. Celle-ci n'éclaire directement que sur Dieu sans doute ; mais, par une conséquence nécessaire, elle rattache aussi à Dieu toute chose, non seulement l'Ecriture, le Christ, l'Eglise et les mystères, mais toutes les créatures, car elles sont des images de Dieu et ordonnées à lui. (Id., ibid., p. 654).

3. — Quelques exemples appropriés montreront le bien-fondé de ces affirmations. La démonstration de l'existence de Dieu met en relief la « méthode des degrés ». Augustin a développé, sous cet angle, les preuves métaphysique et psychologique. D'une part, le caractère imparfait des êtres qui l'entourent l'oblige à rechercher au-dessus d'eux un être en qui la perfection ne soit pas ainsi mesurée. S. Thomas s'inspirera de cette argumentation dans la « quatrième voie » qui le conduit à Dieu (Cf. F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, 1951, p. 189). D'autre part, le caractère nécessaire et universel des idées les plus hautes, qui sont comme la lumière et la force de l'âme spirituelle — notions de vrai, de bien qui dirigent toute activité intellectuelle et morale — ont plus encore peut-être attiré S. Augustin et c'est par cette voie psychologique qu'il s'est élevé le plus souvent à Dieu. Sans être absolument innées, ces premières notions apparaissant sans effort, sont volontiers attribuées par S. Augustin à une action de Dieu — l'illumination — Dieu étant le principe de toute connaissance, comme il est le principe de tout être.

Dans la preuve de l'existence de Dieu, la « méthode des degrés » comporte trois étapes : Augustin

considère d'abord les objets *corporels :* après avoir admiré leur beauté, par où ils lui crient le nom de leur auteur, il les trouve fort grossiers et il passe, cherchant des êtres qui disent mieux ce qu'est son Dieu. Dans la deuxième étape de sa marche, il entre dans son âme, en son *esprit*, orné de connaissances variées (*memoria*), dont il décrit les richesses avec un luxe et un éclat saisissants, mais... Dieu n'est pas dans cette multiplicité. Augustin monte plus haut. Il remarque alors, au centre même de cette âme agitée, un point ferme et solide, celui sur lequel est dressé le tribunal de la raison, qui juge de tout selon la vérité : cette *vérité* est la vie de l'esprit, et par elle on se repose dans le *bien*. C'est là, au-dessus de la mémoire, que Dieu réside, qu'il est aperçu dès ici-bas, en image, qu'il est trouvé, en un mot... Cette possession de Dieu, pour atteindre cette perfection partiellement béatifiante, suppose à quelque degré les lumières de la sagesse contemplative, mais elle a son point d'appui dans une connaissance naturelle, analogique mais véritable, de Dieu et de ses perfections. (Id., *ibid.*, p. 656-57).

Un autre exemple de la méthode augustinienne à la fois concrète et ascendante selon les degrés divers des êtres, pourrait être pris dans l'exposé du mystère de la Trinité. Ici, il ne s'agit pas, bien entendu, de « démontrer » le mystère. Mais l'ayant reçu des Ecritures, Augustin cherche à en pénétrer les convenances par sa théorie psychologique des processions. Sa théologie concrète part de l'unité de la nature divine, dans laquelle les relations expliquent la trinité des personnes. Cette trinité se conçoit plus facilement par les analogies qu'Augustin lui trouve dans l'homme : la nature divine, comme l'homme est douée d'intelligence et de volonté. C'est par l'opération de ces deux puissances que S. Augustin explique le nombre et la nature des processions concernant l'origine du Fils et du Saint-Esprit : le Fils naît du Père comme Verbe de l'intellection divine ; le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme terme substantiel de leur amour. « Avec ces deux processions, le cycle de ce qu'on pourrait appeler l'évolution divine est complet, parce que deux opérations seulement réclament un terme substantiel » (Portalié, *S. Augustin*, dans *D.T.C.*, t. I, col. 2349).

La méthode concrète, impliquant différents points de vue, naturel et surnaturel, dans l'étude de la nature humaine, se retrouve dans l'exposé de l'état primitif de l'humanité, d'où la considération d'une nature laissée à ses seuls éléments essentiels semble exclue. L'ordre historique et concret lui montre ainsi les dons préternaturels et surnaturels comme des dons pour ainsi dire naturels (et S. Augustin ne recule pas devant l'expression). C'est qu'ici encore, Augustin « ne s'occupe guère de ce qui était possible, mais de ce qui a été et de ce qui est. Il prend l'homme tel que Dieu d'abord, puis la chute l'a fait ; le naturel est l'œuvre de Dieu, le contre-naturel est l'œuvre du péché » (Tixeront, *Hist. des dogmes*, II, 464).

C'est encore dans la même perspective réaliste et concrète qu'il faut comprendre certaines affirmations, d'apparence dure, relatives à la prédestination et à la réprobation. Entendons ici l'exposé de Cayré :

Tous les *élus*, objet de cette prédestination, seront sauvés pour manifester la miséricordieuse bonté de Dieu et seuls les élus le seront. Les autres, simplement « appelés » (*vocati*) seront exclus du ciel, à cause de leurs péchés, et feront éclater sa justice.

Cette doctrine se heurte immédiatement à de grandes difficultés. Elle semble exiger que les *non-élus* soient de la même manière et dans les mêmes conditions prédestinés à l'enfer. — Le mot *prédestiné* est aujourd'hui réservé au salut, et l'on ne peut l'appliquer à la damnation, pour éviter toute confusion de deux cas bien différents. S. Augustin, à une époque où le lan-

gage n'était pas encore fixé, l'a parfois employé dans le second sens : il parle de la prédestination « à la mort éternelle », « à la peine », « au feu éternel », etc. ; cependant, par ce terme il désigne habituellement la préparation du salut éternel des élus. — Quant à la *pensée*, qui seule importe vraiment, il faut avouer qu'elle est à première vue fort inquiétante. S. Augustin insiste, en des textes assez nombreux, sur la parité de situation de réprouvés et des élus devant la toute-puissance de la volonté divine : leur cause est identique, *eadem causa, causa communis*. L'humanité est, par le péché originel, une *massa perditionis*...

Sous ces expressions quelque peu déconcertantes, il faut découvrir la vraie pensée du saint évêque. Ici encore, comme pour l'état historique du premier homme, Augustin, se plaçant dans la seule perspective *du fait connu par la foi*, n'envisage l'intention divine que *dans son rapport avec le réel*. En réalité son point de vue est celui que les théologiens postérieurs, à la suite de S. Jean Damascène, rattachent à la volonté divine *conséquente*. Il ne s'agit pas du problème théologique de la prédestination *ante* ou *post* merita *prævisa*, mais de la *gratuité* du salut accordé à ceux qui se sauvent.

Ce qui préoccupe avant tout l'évêque d'Hippone, c'est la gratuité du salut et des mérites même qui y conduisent et qui sont un don divin. Dieu les donne à qui il veut, par pure bonté, *per misericordiam*. — Quant aux mauvais, ils sont *punis*, mais *non pas gratuitement*, sans juste raison. S. Augustin fait intervenir ici le péché originel, qui enferme toute l'humanité dans le péché et explique ainsi, par une culpabilité réelle, quoique non personnelle parfois, l'abandon de ceux qui ne sont pas sauvés, même les enfants... Il est allé trop loin quand il a affirmé que ces enfants, à cause du seul péché originel, sont condamnés à une peine, d'ailleurs, très légère (*mitissima*), mais il n'en montre pas moins, par son insistance sur le péché originel, que la réprobation, à la différence de la prédestination, n'est pas gratuite, et que, dès lors, si la cause des élus et des réprouvés est identique à certains égards, par exemple, en ce sens qu'ils étaient les uns et les autres également éloignés de Dieu, elle ne l'est pas à tout point de vue. Les élus sont l'objet d'une miséricorde infinie et Dieu l'accorde à qui il veut. Ce n'est là sans doute que la présentation du mystère ; mais il importe de noter que c'est bien dans l'ordre de la volonté *conséquente* que saint Augustin le pose. (Cayré, *op. cit.*, p. 673).

4. — Ces exemples, tout en montrant quelques aspects de la pensée et de la méthode augustiniennes, en laissent facilement entrevoir les dangers.

Ces dangers n'ont pas su être évités par tous et ont donné naissance aux « faux augustinismes ». — On sait comment Baïus et les jansénistes, s'appuyant sur certaines déclarations et négligeant d'autres textes d'Augustin ont conçu les dons de la justice originelle comme *dus à la nature humaine* , on connaît toutes les déviations du *prédestinatianisme*, dont les adversaires d'Augustin ont voulu rendre responsable le grand évêque, mais qui, en réalité, n'a vu le jour qu'au IXe siècle avec Gottschalk et s'est prolongé à travers les erreurs jansénistes et calvinistes. C'est encore dans un augustinisme mal entendu que Luther est allé puiser ses exagérations sur la *déchéance* de la nature humaine et l'*anéantissement* en elle *du libre arbitre*. Faut-il également rappeler un autre danger, issu de la « complexité des points de vue » signalée plus haut ? F. Cayré le signale expressément (*op. cit.*, p. 655) :

Ce point de vue supérieur, divin, qui unifie tout, amène à insister sur le rôle de la sagesse, même mystique, et sur les avantages qu'en retire la raison elle-même, d'où l'on peut, si l'on n'y prend garde, tirer deux conséquences contraires ; exagérées l'une et l'autre : on en peut déduire que la raison est incapable d'atteindre certaines vérités naturelles (l'*ontologisme* est une des formes qu'a revêtues cette espèce d'agnosticisme) [2], ou, par un excès tout opposé, exalter outre-mesure ces forces de la raison ainsi raffermie, et en venir jusqu'à tenter de démontrer les mystères. L'une et l'autre tendance, surtout la deuxième, se sont rencontrées parmi les théologiens du Moyen Age, disciples de S. Augustin [3].

5. — Avant d'arriver au thomisme et pour mieux faire comprendre ce qu'il a été par rapport à l'augustinisme, il ne sera pas inutile de rappeler que la philosophie de S. Augustin s'inspire du platonisme ou, plus exactement, comme l'a précisé le P. Boyer, du néoplatonisme.

S. Augustin, écrit cet auteur, est convaincu de la vérité de beaucoup d'idées néoplatoniciennes, telles qu'il les a comprises, et de leur accord avec la foi chrétienne : la conception de l'esprit, la doctrine du Verbe, la transcendance de Dieu, le mal considéré comme une privation, etc. Il les utilise pour comprendre sa foi. Plus il va, plus il les approfondit... (*Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, Rome, 1953, p. 173).

Dans son remarquable article sur S. Augustin, Portalié a précisé les résultats de l'influence néo-

[2] Sur l'ontologisme au Moyen Age, parmi les disciples de S. Augustin — disciples d'ailleurs inconnus — Portalié cite les témoignages de Pierre Olivi, de S. Bonaventure, de Richard de Médiavilla et de S. Thomas d'Aquin, lequel, déjà de son temps, a connu et réfuté un ontologisme (semblable à celui qui a été présenté au XIXe siècle), dans son Commentaire *In I Sent.*, dist. XVII, q. 1, a. 4.

Dans l'article *Ontologisme du D.T.C.*, XI, 1003-07, A. Fonck énumère les textes de S. Augustin, sur lesquels les ontologistes modernes prétendaient s'appuyer pour justifier leur opinion. Le même auteur rappelle également certains textes de S. Anselme et surtout de S. Bonaventure (col. 1007-10). Les textes sont relevés d'après le dossier qu'en avait établi Jean Sans-Fiel, *Discussion amicale sur l'ontologisme*, Paris-Nancy, 1865, p. 229-298, 299-307, 182-214. Nous n'avons pas à examiner ici le bien-fondé de ces assertions.

[3] Nous avons rapporté, à l'art. *Trinité*, du *D.T.C.*, les diverses tentatives de « démonstration » du mystère par les augustiniens du Moyen Age, démonstration fondée sur la théorie psychologique des processions. Sans parler de Jean Scot Erigène, qui, dès le IXe siècle, prélude à ces tentatives, on les retrouve, plus ou moins ébauchées ou précisées, chez Guitmond d'Aversa († 1048), S. Anselme de Cantorbéry († 1109), Abélard († 1142), Guillaume de Conches († 1145) et surtout Hugues et Richard de St-Victor. — Pour Hugues, disciple d'Augustin, le point de départ de sa doctrine est bien la théorie augustinienne de la trinité humaine, image de la Trinité divine : l'âme, la sagesse, l'amour. Faut-il y voir un point de départ pour une démonstration rationnelle de la Trinité divine ? F. Vernet, *D.T.C.*, VII, 267-268, a montré qu'une telle assertion serait excessive. Quant à Richard, sa « démonstration rationnelle » est peut-être plus accentuée. Elle est établie sur un double plan, l'un d'ordre métaphysique, en partant de l'existence *a semetipso*, l'autre, d'ordre psychologique, s'appuyant sur la puissance d'aimer, amour de personne à personne. G. Fritz, *D.T.C.*, XIII, 2691-93, réduit à de justes proportions les critiques qu'on peut adresser à Richard relativement à sa « démonsration » de la Trinité. — L'augustinisme trinitaire se retrouve également, mais avec des divergences sérieuses, chez Alexandre de Halès et S. Bonaventure.

platonicienne sur S. Augustin (*D.T.C.*, I, 2326-31). Retenons ici seulement les principaux. Augustin a cru trouver chez les philosophes platonisants la doctrine chrétienne du Verbe : il va même jusqu'à dire qu'il a lu tout le prologue de S. Jean dans leurs livres ; le monde intelligible de Platon le séduit et il y entrevoit tous nos mystères. De cette philosophie, Augustin retient la *conception :* l'amour de la Sagesse ; l'*objet :* Dieu, l'âme, notre origine et notre nature ; le *but :* le bonheur. L'estime et l'amour enthousiaste de cette sagesse est le vrai trésor de l'âme. Augustin retient aussi la distinction essentielle entre l'intellection et la science, la première étant la connaissance des choses éternelles, la seconde, la connaissance raisonnée des choses temporelles. Ce fut également une des grandes lumières reçues du platonisme que d'arriver à concevoir l'être spirituel, les degrés par lesquels on s'élève à la contemplation de la vérité éternelle et les caractères divins de la vérité éternelle et immuable.

En théodicée, Augustin a reçu des platoniciens deux grandes idées : la notion d'un Dieu transcendant, incompréhensible, d'une simplicité ineffable en qui être, savoir, aimer, vivre sont tout un ; la synthèse du triple rôle de Dieu, principe des choses, en tant qu'il est source de l'Etre, comme créateur ; de la Vérité, comme lumière intellectuelle ; de la Bonté morale, par la grâce. Sur ce triple rôle de Dieu, Augustin a fondé la division de la philosophie en physique, logique et morale.

Sur la nature du monde, le platonisme a fait connaître à Augustin l'existence du bien et du mal dans les êtres : les êtres sont bons par leur origine et leur destinée ; ils sont une imitation des idées éternelles et doivent concourir à la louange de Dieu. Quant au problème du mal, qui hantait et troublait la jeunesse d'Augustin, le platonisme lui a apporté une solution apaisante : le mal n'est pas un être, mais une privation, condition du progrès dans le monde, et seule la liberté de l'homme est la source du mal moral. — Dans la formation du monde, Augustin a reçu du néoplatonisme la théorie de *rationes seminales*, que d'ailleurs il modifia profondément. En psychologie, le spiritualisme platonicien habitua Augustin à concevoir l'âme comme un esprit dégagé de la matière. Et enfin la morale augustinienne emprunte aux platoniciens leur théorie de la béatitude dans la contemplation de Dieu, les lois fondamentales de la perfection, la conception de la vraie sagesse, celle qui imite, connaît et aime Dieu, et se dégage des choses temporelles et passagères.

En tout cela, rien qui ne puisse s'accorder avec le dogme catholique : tout ce qui, dans le platonisme, lui paraissait en désaccord avec la foi chrétienne, Augustin l'a rejeté soit dès le début, soit aussitôt qu'il s'est aperçu du désaccord.

II. — *Le Thomisme*

C'est dire que, sur le terrain de la foi, aucune différence ne saurait être relevée entre augustinisme et thomisme. Le point de départ des divergences a sa source dans les principes philosophiques : S. Augustin a christianisé le platonisme ; S. Thomas, l'aristotélisme. Et, de même que S. Augustin **a su éliminer certaines conceptions néoplatoniciennes erronées, de même S. Thomas, tout en commentant** les œuvres d'Aristote, a su en éliminer ce qui peut contredire le dogme catholique et il a combattu les interprétations fausses des philosophes arabes.

1. — Le mérite de S. Thomas a été de constituer la première grande systématisation capable de s'intégrer à l'enseignement chrétien. Il proclame ouvertement l'autonomie du savoir rationnel ; il exécute ses travaux philosophiques sans se réclamer d'une autorité autre que celle de l'expérience et de la raison. C'est sur ce principe qu'il a résolu le problème de l'assimilation d'Aristote et doté l'Eglise d'une philosophie puissamment assise. Au sujet d'Aristote, S. Thomas

dut se préoccuper non seulement d'isoler sa doctrine de celle des philosophes arabes qui l'avaient pervertie, mais encore de corriger sur certains points la pensée primitive du Stagirite, à qui l'on a pu reprocher nombre *d'erreurs* particulières.[4] Elles étaient moins graves d'elles-mêmes que ce naturalisme latent, ce rationalisme effréné dont la foi chrétienne pouvait s'offenser. L'exemplarisme, fondé sur les idées de Platon, niées par Aristote, pouvait sembler compromis. Mais « si la philosophie de Platon contient un certain nombre de théories plus proches de la doctrine chrétienne, la manière de philosopher d'Aristote est supérieure et plus conforme à la manière de croire et de raisonner de l'Eglise. » (Mgr Chollet, *Aristotélisme, D.T.C.*, I, 1878). D'une manière plus générale, « cette supériorité d'Aristote sur les autres philosophes naît, d'après les scolastiques, soit de ce que le philosophe de Stagire possède un savoir universel sur toutes les branches du savoir humain, ...soit de ce qu'il expose ses thèses d'une façon plus rigoureuse et plus dialectique ; soit de ce que sa méthode de raisonner, étant expérimentale, est plus solide ; soit enfin de ce que, dans sa logique, il apportait à la science philosophique le plus merveilleux instrument de progrès » (Mgr Chollet, ibid.). Le grand mérite de S. Thomas est d'avoir mis une telle puissance au service de l'Eglise et de la foi. L'aristotélisme ainsi corrigé par un maître absolument pénétré de son esprit et soucieux de le maintenir est, en un sens, bien supérieur à l'original, et c'est à juste titre qu'on l'appelle thomisme en philosophie. (F. Cayré, *Patrologie...*, II, 568).

2. — Une telle philosophie, avec les avantages qu'elle présente, devait inciter le génie de S. Thomas à expliquer et adoucir certaines thèses de l'augustinisme, afin d'assurer une heureuse synthèse des deux pensées dans l'exposé de la foi chrétienne.

Le point de départ de cette heureuse synthèse, s'inspirant du principe fondamental de la philosophie artistotélico - thomiste, est la distinction de l'ordre naturel, dans lequel la raison a son autonomie, et de l'ordre surnaturel, qui relève de la foi. Chez S. Thomas, la raison naturelle seule parvient, par le raisonnement, à s'élever jusqu'à Dieu : ce sont les cinq voies de la Ia, q. 2, a. 3. Même la quatrième, qui s'inspire visiblement de l'augustinisme, corrige la pensée d'Augustin dans un sens plus rationnel et plus métaphysique. Mais si S. Thomas insiste sur la distinction des deux ordres, c'est surtout pour dissiper les interprétations fautives relatives à l'état primitif de l'humanité.

Sans doute, Augustin avait fourni les éléments nécessaires pour affirmer que les privilèges accor-

[4] Gilles de Rome compte jusqu'à 13 erreurs chez Aristote (*De erroribus philosophorum*, c. 1 et 2).

dés à Adam n'étaient pas dus à la nature humaine ; mais une théorie complète du surnaturel restait à faire. Le thomisme, sur ce sujet, a fait une mise au point remarquable : il note expressément qu'Adam a été *élevé* à un état nullement exigé par la nature ; que cet état était orienté vers une *fin proprement surnaturelle*, la vision intuitive de Dieu, et qu'enfin le principe de la vie surnaturelle, dont l'aboutissement est cette vision divine, réside dans la *grâce sanctifiante*, principe de justification et d'activité méritoire, demeurant habituellement en nous. Le thomisme a aussi apporté des précisions utiles sur l'état de la nature déchue : tandis que l'augustinisme penchait vers un pessimisme assez déconcertant, que le luthéranisme devait plus tard exagérer outre mesure, S. Thomas rappelle opportunément que le péché originel n'a pas affaibli *intrinsèquement* les forces naturelles, mais que leur *exercice* en est rendu plus difficile. Le concept du péché originel reçoit luimême de S. Thomas et de ses commentateurs les plus autorisés un perfectionnement appréciable. Tandis que l'augustinisme voit dans la concupiscence l'élément essentiel du péché originel en nous, S. Thomas distingue en ce péché un double élément : l'un, formel, la privation de la rectitude originelle, l'autre, matériel, la concupiscence. Par le baptême ou par la justification extrasacramentelle, la rectitude originelle nous est rendue incomplètement, mais seulement dans l'élément qui en formait le couronnement précieux, la grâce sanctifiante ; si la concupiscence demeure après le baptême, elle n'est plus péché, mais simplement suite du péché. Est-il nécessaire de rappeler que S. Thomas a singulièrement adouci la pensée de S. Augustin au sujet du sort des enfants morts sans baptême ? Tandis que le docteur d'Hippone admettait pour ces enfants une peine positive, quoique très douce, S. Thomas, conséquent avec sa notion du péché originel, simple privation de la rectitude originelle, ne peut envisager qu'une privation non douloureuse de la vision béatifique.

Sur tous ces aspects du problème du surnaturel, le thomisme, on le voit, apporte à l'augustinisme des précisions, faites de nuances nécessaires qu'Augustin, obligé à des affirmations plus tranchantes par sa lutte contre le pélagianisme, ne pouvait alors envisager. Mais le caractère absolument gratuit de l'ordre surnaturel se retrouve chez S. Thomas comme chez S. Augustin. Les hommes qui se sauvent, se sauvent par la miséricorde et la grâce de Dieu ; quant à ceux qui se damnent, c'est en raison de leur résistance à la grâce que leur perte éternelle est justifiée. Tout cela était déjà dit par Augustin, mais avec plus d'hésitations et d'obscurités, tout au moins en ce qui concerne la volonté salvifique universelle de Dieu et la distribution de la grâce. Volonté antécédente et volonté conséquente, grâce efficace et grâce suffisante : telles sont les distinctions lumineuses qui apportent, chez S. Thomas et chez ses disciples — dans la mesure où peut prétendre l'infirmité de l'intelligence humaine — la solution aux difficultés entrevues, mais non complètement résolues par S. Augustin.

3. — Nous laissons de côté certains aspects de l'efficacité de la grâce, où thomisme et augustinisme apportent des conceptions qui sont loin de se couvrir : il ne s'agit que d'opinions libres. Il est temps d'arriver aux problèmes proprement philosophiques dans lesquels, au Moyen Age, l'école augustinienne s'est affrontée avec S. Thomas, dont le triomphe final a montré que, loin de s'exclure, augustinisme et thomisme se complètaient merveilleusement, même en ce domaine.

Dans une étude remarquable, *D.T.C.*, xv, 658-693, le R. P. Gillon, O. P., a marqué les points essentiels sur lesquels s'est produit, au XIII^e^ siècle, une sorte d'antagonisme entre S. Thomas et l'Ecole augustinienne. L'auteur relève six points d'opposition : la vision béatifique et la science de Dieu ; l'éternité du monde et les erreurs des philosophes ; la composition hylémorphique des anges et de l'âme ; la pluralité des formes ; l'illumination intellectuelle ; intellectualisme et volontarisme, la béatitude, l'acte libre. L'opposition, d'ailleurs, ne marque la plupart du temps que des divergences d'école et d'opinions, et quelques mots suffiront pour situer de telles controverses.

— *a*) Vision béatifique : implique-t-elle, dans la connaissance qu'elle donne de Dieu, un verbe mental créé (thèse augustinienne) ou se termine-t-elle immédiatement et sans verbe créé à l'essence divine elle-même ? (thèse de S. Thomas). — Dieu connaît-il les choses créées qui apparaissent dans le temps simplement par les idées éternelles (*rationes*) qu'il a d'elles (thèse augustinienne) ou, de plus, « parce que son regard se porte sur toutes les choses qui lui sont présentes de toute éternité » ? (S. Thomas).

— *b*) On accuse Aristote d'avoir enseigné l'éternité du monde, et la raison peut démontrer que le monde a eu un commencement dans le temps (thèse augustinienne). — Sur le premier point, S. Thomas, se documentant dans Aristote lui-même, estime que, selon Aristote, le ciel n'a pu commencer par manière de mouvement et de génération ; mais qu'aucun argument du Stagirite ne saurait prouver « que le ciel et la matière première sublunaire n'ont pu commencer de façon absolue, sans mouvement et par voie de création *ex nihilo* ». — Sur le second point, les augustiniens tiennent la démonstration possible ; S. Thomas enseigne que la création dans le temps n'implique pas l'impossibilité de concevoir une création *ab æterno*.

— *c*) La composition hylémorphique des anges et de l'âme trouvait encore, chez les Augustiniens du XIII^e^ siècle, des partisans résolus. S. Thomas s'inscrit en faux contre une telle conception, qui va droit à nier la spiritualité des anges et même de l'âme humaine. Et, de plus, il répond aux objections tirées de l'action du feu infernal sur les esprits, de la multiplication des anges et des âmes et du lieu angélique.

— *d*) Nous arrivons ainsi logiquement à une thèse, théologiquement plus importante, celle de la pluralité des formes, sujet de discussion entre saint Thomas et l'école augustinienne.

La thèse de la pluralité des formes ne peut être confondue avec la doctrine platonicienne des trois âmes. Celle-ci brise, en effet, l'unité du composé humain, unité que les pluralistes entendent sauvegarder. Pour S. Bonaventure comme pour S. Thomas, l'âme est « forme » du corps... Même affirmation chez Jean Péckam... Mais cette information par l'âme ne supprime point la présence d'autres formes substantielles inférieures, *non per accumulationem, sed per quandam complexionem*,

comme le dira Matthieu d'Aquasparta... Pour S. Thomas, la forme substantielle est un acte simple et indivisible... Dans cet être complet et définitif qu'elle confère au sujet, les formes inférieures sont distinctes *virtuellement*, non en acte. La thèse pluraliste au contraire admet au-dessous de la forme complétive une série de formes substantielles, incomplètes, mais distinctes... Tout ce qui advient à la forme susbstantielle est accident, selon la thèse thomiste. Non pas, répondent les pluralistes, s'il s'agit d'une forme substantielle partielle. (*Art. cit.*, 678-79).

Le P. Gillon rappelle fort à propos que « le débat porte moins sur la discussion purement philosophique de la thèse de l'unité de forme substantielle que sur ses conséquences théologiques » : identité du corps du Christ pendant le triduum de la mort, culte des reliques, conversion eucharistique, transmission du péché originel. Ce sont là, en effet, les points de doctrine opposés par les partisans de la thèse pluraliste à la thèse thomiste. (Sur tous ces points, on lira avec fruit l'article du P. Gillon, 679-84 ; qu'on pourra, sur certains points, compléter par nos articles *Forme du corps humain*, *D.T.C.*, v, 569-78, et *Traducianisme*, xv, 1355 (S. Augustin), 1355-57, (influence de S. A. au Moyen Age).

— *e*) En cinquième lieu, voici un point sur lequel S. Thomas a nettement « critiqué » (le mot est de M. Gilson) S. Augustin : il s'agit de l'*illumination intellectuelle*. S. Augustin, on l'a laissé entendre à plusieurs reprises, attache une grande importance aux notions premières, objet propre de l'intelligence, et dans lesquelles il se plaît à montrer une illumination divine de notre âme. Œuvre vraiment divine que ces notions premières, puisqu'elles mettent l'homme en état de connaître Dieu naturellement et surnaturellement. S'il fallait qualifier d'un terme moderne cette doctrine, on pourrait parler d'*intuitionisme*, Augustin constatant dans l'esprit des idées premières intuitivement perçues, auxquelles il attribue un rôle capital dans l'ordre naturel et surnaturel. Mais précisément le vague d'une telle théorie a entraîné dans l'augustinisme médiéval diverses conceptions qui, toutes et chacune, se réclamant de l'illumination divine, aboutissent en fait soit à l'innéisme, soit à l'ontologisme, soit à l'illuminisme, soit à un concours spécial intellectuel de Dieu, etc. S. Thomas, interprétant en un sens acceptable pour la foi le νοῦς ποιητικός d'Aristote, explique différemment l'origine des idées générales dans l'esprit :

L'objet propre de l'intellection en général est l'être ; ...L'âme humaine, douée d'intelligence, peut atteindre l'être, mais à cause de son union au corps, elle ne l'atteint que par le sensible dont elle doit l'extraire. Dès lors, ici-bas, l'objet proportionné et adéquat de notre esprit est l'être abstrait du sensible.

L'intellect humain comprend donc une puissance *active*, dite *intellect agent*, qui abstrait de l'image interne (*phantasma*) l'espèce intelligible et prépare la connaissance. Mais, en son fond essentiel, celui qui produit l'acte même de connaître, l'intellect est *passif* (on dit encore *possible*, en tant qu'il peut tout recevoir, reproduire, exprimer) : informé par l'espèce intelligible reçue (*impressa*), l'esprit avec elle se forme une représentation de l'objet, nouvelle espèce intelligible, qui l'exprime parfaitement et qu'on appelle espèce *expresse* ou mieux *verbe*. (Cayré, *Patrologie*, II, 574).

Par là, la doctrine augustinienne de l'illumination divine fait place à une conception philosophique plus rationnelle : pas d'intervention directe de Dieu, sinon celle par laquelle Dieu concourt à l'acte des créatures pour leur permettre d'atteindre leur fin propre. Néanmoins, à titre de vérité suprême, Dieu reste le fondement et la cause exemplaire des essences qu'il appelle à l'existence. Au XIIIe siècle, l'illumination divine avait conservé des partisans : S. Bonaventure, en particulier, ne voit de possibilité de certitude qu'à la condition que « les raisons éternelles » exercent sur notre jugement une influence régulatrice, et il s'appuie sur la grande autorité d'Augustin. En face de cette thèse, S. Thomas maintient son opinion : dans l'ordre naturel, pas d'autre illumination divine que le don de l'intellect agent. Mais l'autorité d'Augustin

l'oblige à confronter sa propre thèse avec le système de l'évêque d'Hippone. S. Augustin, dit-il, a suivi Platon partout où la foi catholique le lui permettait. Corrigeant Platon, il a remplacé les idées subsistantes par les « raisons éternelles » de l'intellect divin. C'est par ces raisons éternelles que nous jugeons de toute vérité, sans d'ailleurs avoir d'elles une vision directe. Les voies d'Aristote sont différentes. Le stable et l'intelligible sont pour lui renfermés dans le sensible, il s'agit seulement de les atteindre par l'abstraction. L'intellect agent remplace ainsi l'irradiation des idées séparées ou des « raisons éternelles » qu'Augustin leur a substituées. (Gillon, *art. cit.*, 687).

La conclusion de S. Thomas est que les deux systèmes sont conciliables avec la foi, quoiqu'en pensent les tenants de l'augustinisme.

— *f*) Le dernier point de friction au point de vue philosophique est la question du primat de l'intelligence (thèse thomiste) ou de la volonté (thèse augustinienne) ; — de la béatitude finale, où nous retrouvons le primat de l'intelligence dans la priorité accordée à la vision, tandis que le primat de la volonté est affirmé dans la délectation. — Le primat de l'intelligence ou de la volonté se retrouve encore dans l'explication psychologique de la liberté : intellectualisme ou volontarisme ? — Si le dernier jugement pratique doit décider de l'acte libre, comment expliquer ce dernier jugement pratique ?

Selon S. Bonaventure (qui représente ici la thèse augustinienne), le jugement pratique, à la différence du jugement théorique (*dictamen*), n'est possible que par l'intervention de la volonté... Si la volonté suit ce dernier jugement pratique, en réalité elle n'obéit qu'à elle-même... Dans l'acte libre, le jugement de la raison n'est de la sorte qu'une disposition, d'ailleurs indispensable. L'élément principal et formel de la liberté réside dans la seule volonté. Chez S. Thomas, au contraire, la raison de l'acte libre est ce que le moteur est au mobile, l'agent au patient : *ratio, causa libertatis*, écrira-t-il au plus fort de la crise averroïste. Bien que l'acte essentiel du libre arbitre (*electio*) relève de la volonté, S. Thomas précise cependant, dès l'époque des Sentences, que l'élection, pour être libre, doit renfermer en elle une *virtus* intentionnelle ; le *liberum judicium*, l'arbitre, est ainsi, non la liberté elle-même, mais la cause immédiate de la liberté (Gillon, 691).

* *

L'exposé qui précède, nonobstant ses imperfections et ses lacunes, montrera, nous l'espérons, que S. Thomas ne saurait être opposé à S. Augustin, ni même, quant à l'esprit, à l'augustinisme philosophique des XIIe et XIIIe siècles.

Le P. Cayré semble avoir formulé le jugement qu'appelle notre résumé du problème posé par notre correspondant :

A l'apogée de la scolastique, S. Thomas est le guide par excellence. Il reprend la doctrine du maître (Augustin), la corrige, la perfectionne et, sur bien des points, prend position contre l'augustinisme courant d'alors. Il n'abandonne pas pour autant S. Augustin lui-même, qui demeure parmi les Pères, la grande autorité dont il se réclame. Il a groupé en ses écrits la substance doctrinale de l'œuvre augustinienne. Son intellectualisme répond bien à l'exemplarisme intuitionniste d'Augustin, qui insiste sur une vie de l'esprit réaliste dans ses bases, affective dans sa finalité morale. Il a maintenu les positions essentielles sur la Trinité et la grâce. On peut donc, en un sens large, parler à son sujet d'un augustinisme scolastique. Cependant le Docteur Angélique apporte tant d'éléments nouveaux, une méthode si personnelle que sa synthèse doit être mise à part : elle est unique. Il est néanmoins logique d'inscrire le thomisme dans la série des augustinismes : on marque ainsi, entre l'évêque d'Hippone et S. Thomas, des contacts doctrinaux qu'on ne peut négliger sans fausser l'histoire, et l'on se ménage des secours utiles dans l'interprétation de ces deux grands génies, si différents par la méthode, si proches par la pensée sur les points fondamentaux. Ils se complètent plus qu'ils ne se répètent (*D.T.C.*, Tables, 320).

A. MICHEL.

Valeur actuelle de la Circoncision ?

Q. — Quelle est la valeur de la circoncision donnée par Dieu à Abraham comme « signe de l'alliance » :

1° pour les Juifs d'aujourd'hui ?

2° pour les musulmans d'aujourd'hui qui la pratiquent encore avec solennité ? — Les musulmans rattachent expressément leur foi en Dieu l'Unique à la foi d'Abraham.

R. — Avant tout, rappelons la doctrine des théologiens sur la valeur de la circoncision pratiquée avant Jésus-Christ comme signe de l'alliance contractée avec Dieu.

Deux questions peuvent être posées à ce sujet : La circoncision effaçait-elle le péché originel ? Conférait-elle la grâce ?

Le premier point semble tranché par la tradition patristique, dans laquelle prennent place plusieurs affirmations pontificales. Quelques textes, qu'on nous excusera de citer en latin :

S. Augustin : Ex quo enim instituta est circumcisio in populo Dei, quod erat tunc signaculum justitiæ fidei, ita ad significationem purgationis valebat et *in parvulis originalis veterisque peccati, sicut et baptismus ex illo valere cœpit ad innovationem hominis ex quo est institutus* (*De nuptiis et concup.*, l. II, ch. II, n. 24).

S. Grégoire le Grand : Quod vero apud nos valet aqua baptismatis, *hoc egit apud veteres... pro his qui ex Abrahæ stirpe prodierant, mysterium circumcisionis.* (*Moral.*, l. IV, ch. III).

Innocent III : *..etsi originalis culpa remittebatur per circumcisionis mysterium et damnationis periculum vitabatur*, non tamen perveniebatur ad regnum cœlorum...

Tradition résumée par S. Thomas : Ab omnibus communiter ponitur quod *in circumcisione peccatum originale remittebatur* (IIIª, q. 70, a. 4).

On pourrait citer bien d'autres autorités patristiques ou théologiques. L'article *Circoncision* du *D.T.C.*, en a réuni un nombre impressionnant (col. 2523-2526). S. Thomas donne la valeur exacte de l'argument : *Ab omnibus communiter ponitur*... Argument concluant avec une très grande probabilité, mais ne permettant pas d'infliger une note trop sévère à l'opinion négative soutenue par Vasquez, Bellarmin et Tournély.

Le second point a donné lieu à des opinions divergentes. Mais la discussion porte plutôt sur la *manière* dont la grâce était conférée. Voici, à notre avis, ce qu'il est possible de retenir des controverses soulevées à ce sujet :

Aux *adultes* les sacrements préchrétiens (donc la circoncision) ne conféraient la grâce qu' « *ex opere operantis* ». Par leur nature même, ces sacrements étaient aptes à exciter dans l'âme des mouvements de foi, d'espérance, de contrition, de charité et l'on peut croire que Dieu aidait les sujets bien disposés par une grâce actuelle spéciale destinée à amener ces mouvements intérieurs de l'âme à une perfection telle que l'infusion de la grâce sanctifiante dût nécessairement se produire...

Aux enfants, la circoncision (et le remède de nature) apportaient la grâce, non pas *ex opere operato*, ni *ex opore operantis* (les enfants étant incapables d'émettre un acte de foi ou de contrition), mais *par manière de condition*. Ces rites étaient, en effet, un signe de protestation de foi en un Messie futur, protestation de foi émise par la société religieuse à laquelle appartenaient ces enfants et qui étaient pour Dieu, au moment même où, par ces rites, la société religieuse se les agrégeait, l'occasion de justifier leurs âmes. Cf. S. Thomas, IIIª, q. 70, a. 4. Ce mode d'action sacramentelle est dénommé par certains théologiens *ex opere operato passive*... Au fond, ces explications sont simplement spéculations théologiques cherchant à rendre raison d'une vérité admise de tous. L'Eglise se contente d'affirmer que les sacrements anciens préfigurent, présignifient les sacrements de la Loi nouvelle : « En dehors de cette affirmation assez vague, toute liberté existait chez les théologiens catholiques concernant le nombre des sacrements de l'ancienne Loi et la manière dont, par eux, l'homme recevait la grâce » (A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 193). — *D.T.C.*, art. *Sacrements préchrétiens*, XIV, 655.

La doctrine une fois rappelée, il faut maintenant en faire l'application, demandée par notre consultant, aux Juifs et aux musulmans qui ont vécu et vivent *après* l'institution du baptême par Jésus-Christ. Les effets de la circoncision, reçue avec la foi requise, peuvent-ils encore se produire ?

Nous avons traité la question dans l'*Ami* il y a déjà bien longtemps (1922, p. 729-735), et nous ne pouvons songer à la reprendre sous tous ses aspects. Le principe admis par tous est celui-ci : *Le temps de l'obligation subjective du baptême marque la cessation de l'efficacité des anciens remèdes*. Mais l'obligation du baptême ne peut exister que là où la loi du baptême a été suffisamment divulguée. On peut donc se demander si cette divulgation est aujourd'hui suffisante pour que Juifs et musulmans la connaissent et soient obligés de s'y soumettre. Et encore faudrait-il qu'ils la connaissent comme une loi divine positive, s'imposant à leur conscience...

Une opinion, que nous présentons ici, non comme une doctrine certaine, mais simplement comme le sentiment de quelques théologiens qualifiés, permettrait de répondre par l'affirmative à la question posée par notre consultant. Nous transcrirons simplement la partie de notre ancien article la concernant :

Cette opinion part du principe incontesté que la loi

divine positive n'oblige les individus que dans la mesure où elle est suffisamment connue d'eux. D'autre part, il semble contraire à la miséricorde de Dieu de laisser sans aucun remède toute une catégorie d'enfants pour qui le baptême est absolument impossible. Cette opinion a été exposée, au siècle dernier, par l'illustre théologien Perrone... Voici comment Perrone s'exprime : « 1° Ni les enfants, ni les adultes n'ont été soumis à l'obligation du baptême... avant une suffisante promulgation de l'Evangile. 2° Les théologiens ne sont pas tous d'accord lorsqu'il s'agit de fixer l'époque de cette promulgation ; certains disent qu'il a fallu dix ans pour la Palestine et quarante ans pour l'empire romain. 3° Mais cette promulgation suffisante n'est que *relative* et non absolue : on ne peut, en effet, l'estimer de la même façon par rapport aux peuples divers. Ainsi, au XVI^e siècle, on ne pouvait pas dire que la foi était suffisamment promulguée pour les habitants de l'Amérique. Bien plus, il faut encore ajouter que cette promulgation suffisante est *relative* non seulement aux peuples divers, mais encore aux différents individus ; n'est-il pas évident que la loi évangélique oblige et lie non seulement les peuples, mais encore les individus pris en particulier ? Il s'ensuit logiquement que si quelqu'un ignore, d'une ignorance non coupable, la loi évangélique, cette loi ne saurait l'obliger. 4° Remarquons que les infidèles *négatifs*, avant une promulgation suffisante de la loi évangélique, se trouvent exactement dans le même état, dans la même condition où se trouvaient, avant la venue du Christ, relativement au moyen de salut, toutes les nations en ce qui concerne soit les adultes, soit les enfants... » (*De baptismo*).

Tirez de cette opinion la conclusion qu'elle comporte. Vous aurez peut-être une solution probable et affirmative... Mais nous n'oserions parler de solution certaine, tant le problème est rempli d'obscurités et d'incertitudes.

A. MICHEL.

Pouvait-on nier l'Assomption, avant la définition dogmatique ?

Q. — Avant la promulgation du dogme, y avait-il péché grave, pour un prêtre, à nier l'Assomption de la Sainte Vierge ? — Tel est l'objet d'une discussion entre confrères.

Aucune faute grave, ont prétendu la plupart des prêtres, puisqu'il s'agissait d'une opinion libre. Deux cependant ont soutenu que, pour un prêtre, il y avait faute grave à nier l'Assomption, sinon contre la vertu de foi, du moins contre les vertus de prudence et d'humilité (l'Eglise ayant fait du 15 août une fête d'obligation).

L'*Ami* voudrait-il nous mettre d'accord ? Merci.

R. — L'*Ami* s'efforcera de vous mettre d'accord ; et l'accord *doit* se faire sur cette affirmation : avant le dogme, il y avait faute grave d'erreur non seulement pour le prêtre, mais pour tout fidèle, à nier l'Assomption de la Sainte Vierge, et cette faute grave était une faute contre la vertu de foi.

1° Voici l'avis d'un auteur, dont personne ne contestera la valeur et l'orthodoxie, Tanquerey, revu par J.-B. Bord (24^e éd., 1933).

C'est une doctrine *commune* et *vraie*, confirmée par le consentement de l'Eglise Latine et Grecque, et appuyée sur l'institution de la fête de l'Assomption, que la Bienh. Vierge, après sa mort, a été élevée au ciel, non seulement quant à son âme, mais encore quant à son corps.

: . . . .

Le principal argument (en faveur de cette vérité) est pris de la fête de l'Assomption. Cette fête est très ancienne, remontant au V^e siècle, et on la trouve dans les deux églises, orientale et occidentale, même chez les Eutychiens et les Nestoriens : signe qu'elle remonte avant le concile d'Ephèse. Par ailleurs, dans les prières de la fête ; est affirmée expressément l'*assomption corporelle* de Marie. Or, un culte aussi ancien, et dont la connexion avec le dogme est si intime, est indubitablement un témoignage de vérité. Cette assomption corporelle de Marie doit donc être admise comme *vérité certaine*.

Bien plus, elle peut être dite proche de la définibilité. Car cette tradition paraît tellement certaine, qu'environ deux cents évêques ont demandé au concile du Vatican qu'elle soit définie comme dogme de foi. *Cette vérité ne peut donc pas être rejetée sans erreur*.

Voilà ce qu'un auteur, dont le manuel est entre les mains de nombreux séminaristes français, écrivait avant la définition du dogme de l'Assomption. On se demande comment des prêtres ont pu parler d'opinion libre ! ! !

2° C'est qu'entre l'opinion libre et le dogme défini, il y a toute une gradation de vérités qui, plus ou moins directement, relèvent des principes de la foi. Très récemment (16 déc. 1954), nous avons rapporté la doctrine proposée par Pie IX et promulguée au concile du Vatican. Rappelons le texte de Pie IX, plus explicite que celui du concile :

S'il s'agit de la soumission qui lie la conscience *de tous les catholiques* (donc, pas seulement des prêtres)... on doit reconnaître qu'il n'est pas suffisant aux savants catholiques de recevoir et de respecter les dogmes de l'Eglise..., mais ils doivent également se soumettre aux décisions doctrinales émanées des Congrégations romaines, *ainsi qu'à ces points de doctrine qui, d'un commun et constant consentement des catholiques, sont retenus comme des vérités théologiques et des conclusions dont la certitude exige que les opinions s'opposant à des points de doctrine, bien que ne pouvant être qualifiées d'hérétiques, méritent cependant une autre censure théologique* (Denz.-Bann., n. 1684).

Il est vraisemblable que les prêtres, en considérant l'Assomption comme une opinion libre avant la définition, ont pu se laisser guider par quelque sentiment frisant l'imprudence doctrinale ou l'orgueil de l'esprit. Nous voulons cependant espérer que non. Mais, en considérant *matériellement* leur attitude, elle constitue un péché d'erreur, la vérité qu'ils pensaient pouvoir nier étant *theologice certa*, ou même *proxima fidei*. Aujourd'hui, c'est une vérité définie infailliblement comme un dogme de la foi. Et tous, vous êtes certainement d'accord.

Une Concordance des Pères ?

Q. — Existerait-il une Concordance des Pères ? Y a-t-il des *Tables générales* sur les œuvres de l'ensemble des Pères ?

R. — a) *Patrologie Latine* de Migne. — « De 1862 à 1865 parurent quatre volumes d'*Indices* de la Patrologie Latine, comprenant 235 tables générales ou spéciales qui devaient servir de clefs. La composition de ces Tables suppose un travail considérable. Elles n'ont pas coûté à rédiger, suivant Migne, moins d'un demi-million de francs, ni moins de cinq cents ans de travail de cinquante hommes. Malgré le labeur extraordinaire qu'elles ont exigé, elles ne rendent pas tous les services désirables : leur trop grand morcellement oblige

souvent à recourir à plusieurs de ces 235 tables pour trouver le renseignement cherché. On peut cependant regretter que le cinquième volume d'*Indices*, qui avait coûté deux années de travail typographique et qui était cliché, ait été détruit par l'incendie de 1868 et n'ait pu être reconstitué dans la suite. Il devait contenir, entre autres, un *Index generalis Scripturæ* et surtout un *Index Patristicus*, composé par le cardinal Pitra donnant un aperçu des Pères et écrivains de l'Eglise latine d'Innocent III au concile de Trente, et une notice bibliographique sur tous les ouvrages ecclésiastiques imprimés ou manuscrits depuis les temps apostoliques, jusqu'au XVI^e^ siècle.

b) *Patrologie grecque.* — Le meilleur complément a été donné par F. Cavallera dont le volume d'*Indices* rend désormais facile l'emploi des 161 tomes de cette collection et fournit à quiconque veut étudier les Pères un précieux instrument de travail... Cette table, très pratique, est divisée en trois parties, la première, donnant la liste, est divisée elle aussi en trois parties, la première donnant, volume par volume, la liste des auteurs contenus dans tout l'ouvrage ; la seconde, les œuvres de tous les écrivains grecs, classés par lettre alphabétique, avec indication des notices, dissertations et tables les concernant ; la troisième, méthodique, groupant les ouvrages sous les rubriques générales : dogmatique, apologétique, polémique, Ecriture sainte, hagiographie et homilétique, liturgie, morale et ascétisme, droit, lettres et sciences, poésie. Dans sa concision, cette table rend plus de services que les quatre gros volumes des *Indices* de la *Patrologie Latine* » (Extrait de l'art. *Migne* (E. Amann), *D.T.C.* x, 1734-1735).

Si vous n'exigez pas un travail exhaustif, prenez *Patrologie et Histoire de la théologie* du P. Cayré (3 vol.), Desclée et C^ie^, dont les *Tables doctrinales* vous orienteront suffisamment.

Enfin, n'oubliez pas du P. Rouët de Journel, l'*Enchiridion patristicum*, édité chez Herder, Frib.-en-B.

« Bulle de la Croisade »

Q. — Quel est le pape qui accorda, et quel est le roi qui obtint pour l'Espagne, la dispense de l'abstinence du vendredi, et cela à perpétuité ? Malgré mes recherches dans les histoires de l'Eglise, je n'ai rien découvert à ce sujet.

R. — La réponse à la question posée n'est pas aussi simple qu'il semblerait d'après les termes employés par notre correspondant. Il s'agit ici, en effet, des formes diverses revêtues par ce qu'on a appelé la *Bulle de la Croisade*. Cette Bulle était un document contenant les faveurs, privilèges et indults concédés aux rois d'Espagne pour les fidèles qui prenaient part à la croisade contre les Sarrasins d'Espagne, soit en s'engageant dans l'armée chrétienne, soit en donnant des aumônes pour la libération du pays. Ce document, bien que toujours appelé Bulle, a revêtu diverses formes : Bulle, Bref, Lettre apostolique. Mais on lui a donné jusqu'à nos jours, le nom de *Bulle de la Croisade*.

Voici l'énumération des concessions pontificales : Bulle d'Alexandre II à Ramire I^er^ d'Aragon, 1063 ; — d'Urbain II au comte de Barcelone, Berenguer Ramon II, en 1089, lors de la reconquête de Tarragone. (Cette Bulle servit de modèle au même pape (un Français), pour lancer sa Bulle de la Croisade de Terre-Sainte, en 1095) ; — de Gélase II, à Alphonse I^er^ d'Aragon, en 1118, pour la reprise de Saragosse ; — de Calixte II à Alphonse I^er^ encore, pour la guerre de Tortose et de Lérida, en 1122 ; — d'Eugène III, en 1148, au comte Berenguer IV le Saint, pour la conquête de Tortose ; — d'Innocent III, en 1212, à Alphonse VIII, pour la guerre qui s'acheva par la victoire de Las Navas ; — de Grégoire IX, en 1232, au roi Jacques I^er^ le Conquérant, pour la libération de Valence ; — de Clément IV, en 1265, pour la conquête de Murcie ; — de Benoît XII, en 1340, à Alphonse XI, pour la guerre contre le roi du Maroc, qui avait envahi la péninsule. Mais la *Bulle de la Croisade* prit sa forme la plus complète, notamment en ce qui concerne la dispense de l'abstinence, sous le pape Sixte IV (1471 - 1484) ou peut-être sous le pape Innocent VIII (1484-1492), car la date est incertaine. Cette Bulle était adressée aux « rois catholiques », Ferdinand V d'Aragon et à sa femme Isabelle de Castille, pour la reprise du royaume de Grenade, qui aboutit en 1492, à la libération totale de la péninsule.

Ce qu'il y a de plus remarquable, en l'espèce, c'est qu'après la libération entière de l'Espagne la Bulle de la Croisade fut continuée d'année en année par les papes, en vue de procurer au gouvernement espagnol des ressources pour la reconstruction des églises et en général pour la restauration du culte. Jamais la Bulle ne fut accordée à perpétuité, mais prorogée d'année en année, avec des *modifications* selon les époques, pour en adapter l'usage et le bénéfice aux besoins du temps. Elle prit cependant une forme presque fixe à partir de Grégoire XIII (1572-1585). On a ainsi une longue suite de Bulles de Léon X à nos jours. Encore en 1915, le pape Benoît XV confirma et accrut les anciens privilèges, en les appliquant aux circonstances présentes (lettre apostolique du 12 avril 1915). Pie XI fit de même par Lettre apostolique du 15 août 1928.

Les privilèges en question étaient finalement accordés non seulement aux Espagnols, mais à tous les habitants des pays dépendant de l'Espagne, soit au titre de pays de colonie, ou de territoire de mission, soit au titre politique, comme au temps où le royaume des Deux-Siciles, ou bien le Portugal, ou encore l'Amérique latine, faisaient partie du royaume espagnol. Même après leur séparation d'avec l'Espagne, Naples et la Sicile en ont joui jusqu'à 1906. Le Portugal en jouit encore, mais avec des aménagements particuliers.

La discipline actuelle comporte : 1° l'acquisition de certaines indulgences ; 2° la dispense du jeûne et de l'abstinence ; 3° la commutation de certains vœux privés ; 4° la récitation du Bréviaire ; 5° la dispense de certaines irrégularités ou empêchements de mariage ; 6° l'exercice de la prédication, etc. — Mais la Bulle, toujours dite « *Bulle de la Croisade* », doit être promulguée chaque année. Elle est applicable à tous ceux qui habitent l'Espagne, même aux étrangers qui y sont fixés, pourvu qu'ils en aient demandé et obtenu le bénéfice, appelé « sommaire », et qu'ils aient versé l'aumône qui est la condition de ces privilèges. Moyennant les mêmes conditions, toute personne qui a obtenu ce privilège peut en jouir, même hors de l'Espagne, si elle vient à voyager à l'extérieur. L'écrivain espagnol J. Ferrerès a publié en 1916, un ouvrage intitulé en espagnol : *La nouvelle Bulle de la Croisade et ses extraordinaires privilèges selon la con-*

cession de Benoît XV. Pour replacer cette Bulle dans son cadre historique, il faut recourir au grand ouvrage de l'érudit allemand Nikolas Paulus : *Histoire des Indulgences au Moyen Age* (en allemand), publié à Paderborn, en 1922-1923 (voir tome I, 195-211 ; tome II, 25-60 ; tome III, 195-225).

L. C.

Testament des religieuses

Q. — 1° Une religieuse appartenant à un Institut de droit diocésain et qui exerce son apostolat en pays de mission depuis vingt ans, n'a jamais fait le testament prévu au canon 569, § 3, parce qu'au moment de sa profession elle ne possédait rien. Actuellement, par suite du décès de ses parents, il lui est advenu quelques biens de minime importance. Mais la maison-mère lui a donné l'ordre de faire un testament. Peut-elle le faire sans aucune formalité ni autorisation préalable, ou bien la permission du Vicaire Apostolique (Ordinaire) ou du Saint-Siège lui est-elle nécessaire ? Le Code est muet sur ce point, et je n'ai pas sous la main un auteur qui réponde à la question. Le bienveillant *Ami* aura tôt fait de renseigner un « broussard » chargé de démêler cette affaire.

2° Pourriez-vous me dire si la solution serait la même dans le cas où la religieuse appartiendrait à un Institut de droit *pontifical* ?

R. — 1° Il est exact que toute religieuse appartenant à un Institut de *vœux simples* (qu'il soit de droit diocésain ou de droit pontifical) avait l'obligation de faire *avant* sa première profession un testament pour disposer de ses biens [1]. Aux termes mêmes du canon 569, § 3, cette obligation vaut même pour les novices qui ne possèdent encore (*actu*) aucun bien ni patrimoine, puisque le Code dit : « de bonis præsentibus vel *forte obventuris* ». L'ignorance de la fortune future n'est donc pas un obstacle ni une excuse. On ne saurait arguer non plus de la « minorité » du novice et de son incapacité *légale* (en regard du droit civil) à disposer de ses biens [2].

En droit canonique, le testament des mineurs est reconnu comme valable (*au moins* s'il est fait en faveur des « causes pies », can. 1513) ; rien n'empêchera, une fois la majorité atteinte, de lui donner valeur au for civil [3], par exemple en le recopiant et en y apposant une nouvelle date.

2° Si cette formalité obligatoire n'a pas été remplie en temps voulu — c'est-à-dire avant la première profession — le Code est muet sur la persistance de sa nécessité. Mais tous les auteurs s'accordent à dire que l'obligation subsiste de rédiger ce testament le plus tôt possible après l'émission des vœux simples, *au moins* si le profès possède quelques biens. A défaut de texte légal explicite, on fait appel à l'*analogie de droit* fournie par le canon 569, § 2, qui *impose* « la cession de l'administration des biens et la disposition des revenus » (qui aurait dû se faire pendant le noviciat), même *après* la profession de vœux simples. La « maison-mère » a donc eu raison de rappeler à la religieuse missionnaire son devoir à remplir sur ce point.

3° Reste à éclaircir la question d'une « autorisation » éventuelle à obtenir, pour qu'une professe de vœux simples puisse licitement disposer de ses biens par testament. Cette autorisation est-elle *nécessaire*, et *qui* peut et doit la donner ?

Sur ce point précis, nous manquons encore de texte législatif formel. Le canon 583, § 2 prévoit seulement que la permission du Saint-Siège est requise (sauf le cas urgent) pour la *modification* d'un testament régulièrement rédigé selon les prescriptions du droit. A ce propos, les commentateurs font remarquer très justement que ce n'est pas « changer » un testament que le compléter — au besoin en y ajoutant un codicille — ou l'interpréter en le précisant. Ce n'est pas davantage le changer que de *refaire* un testament nul ou devenu caduc par suite des circonstances (v. g. par la mort du légataire ou des modifications notables survenues dans la propriété : hypothèque, saisie légale, etc.). On imagine même l'hypothèse où le légataire, toujours vivant, serait devenu indigne de cette faveur : en ce cas, le changement des dispositions ne pourrait se faire licitement (sans recours au Saint-Siège), que si ces dispositions favorables à l'indigne pouvaient vraiment être considérées comme une « complicité » ou coopération (directe ou indirecte) à ses fautes [4].

C'est en s'appuyant sur cette interprétation que les auteurs ont conclu que, *sans permission aucune* (ni du Saint-Siège, ni de l'Ordinaire) les professes de vœux simples peuvent — et doivent — *faire* leur testament, lorsqu'elles n'ont pas satisfait à cette obligation (statuée au canon 569, § 3) en temps opportun, c'est-à-dire pendant leur noviciat.

A défaut de texte législatif précis sur ce point, on s'est donc inspiré — pour trouver la norme — *a legis latis in similibus* (c'est-à-dire sur le § 2 du canon 639), et *a communi constantique sententia doctorum* interprétant le canon 583, § 2 qui règle la mutation des testaments. Tout cela est parfaitement conforme aux règles formulées au canon 20.

On pourra noter qu'en cette matière, il y a eu évolution de la discipline. Avant le Code, il fallait aux sœurs *professes* une permission du Saint-Siège aussi bien pour *faire*, que pour *changer* leur testament (en dehors des cas urgents). Cela ressort d'une Instruction de la S. C. des Evêques et Ré-

[1] Les novices d'un *Ordre* religieux (par exemple d'un monastère de *moniales*, même qui n'émettraient que des vœux *simples*, ce qui se rencontrera plus difficilement depuis la Constitution *Sponsa Christi*, du 21 nov. 1950) ne sont pas tenus, en vertu du *droit commun* à rédiger un testament. Mais le Code ne le leur interdit pas. Les Constitutions pourraient même l'imposer. Cependant, après l'émission des vœux solennels, les profès ne pourraient plus faire un tel acte, s'il avait été omis auparavant.

[2] Cette prétendue « incapacité » civile des mineurs n'est d'ailleurs pas aussi absolue qu'on le prétend. Les Codes de nombreuses nations sud-américaines (Equateur, Bolivie, Chili, Nicaragua, Uruguay, etc.) n'exigent que l'âge de la puberté ; le Portugal, Panama, Porto-Rico, Honduras, 14 ans pour les deux sexes ; Costarica, 15 ans ; la France et la Belgique (Cod. civ., art. 904) admettent le droit de tester à 16 ans, mais pour la *moitié* des biens seulement. Les états européens ou nord-américains exigent *plutôt* 18 ou 21 ans.

[3] Cette validation de testament ou sa rédaction en forme valable en regard du for civil n'est pas exigée par la lettre du Code. Nul doute cependant qu'elle soit conforme à son esprit. Plusieurs réponses du Saint-Siège sont en ce sens, et même une réponse de la C.I.C., sans date et non publiée (Cfr. Schæfer, *De religiosis ad normam juris can.*, n° 256).

[4] Bastien, *Directoire canonique*, n° 542, 544, 4° éd. ; Creusen, *Religieux et religieuses*, n° 218, 243.

uliers datée du 28 juin 1901 [5]. Le Code n'a retenu a nécessité du recours au Saint-Siège (sauf urence), que pour la mutation du testament.

4° Que la religieuse missionnaire (professse) *fasse* onc pour la première fois et librement un testaent (autant que possible *valable* en regard du roit civil du pays où sont situés ses biens) ; et, our être parfaitement en règle avec le texte du anon 569, § 3, qu'elle y dispose non seulement es biens qu'elle possède *actuellement*, mais encore e ceux « qui pourraient éventuellement lui échoir ans l'avenir ». Il n'y a pas d'autre formalité canonique à remplir.

Et nous précisions que cette solution vaut *égaleent* pour toute professe appartenant à un Institut e *droit pontifical*.

A. Bride.

Un protestant peut-il être parrain ?

Q. — L'*Ami* pourrait-il nous dire si, *oui* ou *non*, un rotestant peut être accepté comme parrain ? Voici ccasion précise de cette question :

Une de mes paroissiennes s'est mariée avec un protant. Un enfant étant né de cette union, cette femme urait désiré, par convenance ou gracieuseté, que le ère de son mari, — protestant également — fût parin. C'était en occupation ; l'aumônier militaire, qui le baptême, refusa d'accepter le parrain proposé. , à mon avis, il a eu raison.

Or, après son retour en France, le mari de cette roissienne a lui-même été demandé pour être parrain un neveu catholique. Le curé l'accepta, sous prétexte au baptême il suffit d'un seul parrain ou d'une ule marraine ; dans le cas, la marraine avait les alités requises.

Mais vous voyez l'effet produit sur cette famille (et incipalement sur les membres protestants), par cette nduite diamétralement opposée dans l'un et l'autre s ! Et des circonstances analogues peuvent se renouler, car la famille est nombreuse. Comment pourrai-je fuser ce qu'un curé voisin a accordé ? Ou bien faut-il e j'agisse de même ?

Quelle conduite tenir ?

R. — **1° Rappelons d'abord le *droit* :**

— *a*) L'*invalidité* canonique du parrainage d'un rotestant est statuée au canon 765 : *Ut quis sit trinus* (c'est de *validité*, qu'il s'agit, par opposion au canon 766, qui fixe les conditions de *éité*)... *ad nullam pertineat hæreticam aut schisaticam sectam...* [1].

n notera que le Code ne fait aucune distinction, ns ce paragraphe, entre les hérétiques de *bonne* de *mauvaise* foi. Il n'y a donc pas à faire état, *casu*, de l'excommunication encourue par ceux i sont personnellement et consciemment coupaes du « délit » d'hérésie (ou de schisme) ; même ux que leur ignorance ou leur bonne foi aurait excusés de toute censure, sont radicalement incapables (*inhabiles*) de remplir la fonction (canonicoliturgique) de parrain. La raison est facile à comprendre : le rôle du parrain est d'aider, et, au besoin, de suppléer les parents dans l'éducation religieuse de l'enfant. Il s'agit évidemment, dans l'intention de l'Eglise qui fait entrer cet enfant dans sa « société », d'éducation *chrétienne* et *catholique*. Comment un hétérodoxe serait-il capable de remplir ce rôle s'il professe lui-même (fût-ce sans péché de sa part) une foi qui n'est pas celle de l'Eglise du Christ ? — Il ne s'agit donc pas, au canon 765, d'une loi *pénale*, frappant un délit, mais d'une loi *irritante* ou *d'inhabilitante*, portée en raison de l'incapacité de l'hérétique à tenir la place que l'Eglise assigne au parrain.

— *b*) Sont considérés comme « appartenant » (*pertinentes*) à une secte (hérétique, schismatique ou athée) : ceux qui y sont nés et qui y ont été éduqués, ceux qui s'y sont fait inscrire ou y ont adhéré publiquement. Il pourrait donc se faire qu'une personne soit hérétique, soit parce qu'elle professe une doctrine erronée, soit parce qu'elle refuse d'admettre certaines vérités définies, sans pour autant faire partie d'une des « sectes » énumérées au canon 765 ; cette personne pourrait *validement* remplir les fonctions de parrain ou de marraine, encore que son choix et sa « désignation » (par le candidat, les parents ou le ministre) soit tout à fait contre-indiqué.

2° La loi de l'Eglise étant telle, il est aisé de conclure qu'un parrain « protestant » ne saurait être admis par le prêtre célébrant ni validement, ni *en règle générale* licitement. Et l'attitude « de fait » de l'aumônier militaire se trouve parfaitement justifiée.

Est-ce à dire, pour autant que la manière de faire opposée du deuxième ministre soit *nécessairement* à blâmer ? Pour l'affirmer avec certitude, nous aimerions savoir dans quelles circonstances exactes le cas s'est présenté.

— *a*) Tous les auteurs admettent, en effet, que, si un hérétique ou un schismatique est choisi par la famille (ou par le candidat adulte) comme parrain, le ministre s'efforcera, par des démarches discrètes et prudentes auprès des parents ou du catéchumène, d'écarter l'indigne et d'obtenir un autre choix. Cela suppose, évidemment, que le prêtre a été informé à l'avance. (Disons même que, dans toute la mesure du possible, c'est au ministre à *s'informer* lui-même préalablement, s'il prévoit ou soupçonne le choix possible d'une personne canoniquement « inhabile »). Dans les cas douteux ou plus délicats, il fera bien de consulter l'Ordinaire, soit pour prendre ses directives, soit au moins pour couvrir sa décision par celle d'une autorité plus haute.

Mais si le curé, non informé, est mis en face d'un parrain « inhabile » ou « indigne » *au moment* de l'administration du baptême, il ne sera pas rare qu'il soit dans l'impossibilité de l'écarter *sine gravi incommodo* [2].

[5] Voici ce texte (reproduit dans Gennari - Boudinhon, *estions de Droit canonique*, n° 392) : *Sorores professæ n ad faciendum, tum ad mutandum testamentum indint venia Apostolicæ Sedis ; attamen in casibus vere gentibus, sufficiet licentia vel ordinarii, vel moderais generalis, vel etiam, si aliter fieri nequit, superiossæ localis.*

[1] Certains commentateurs ont ajouté : *aut atheisticam... ctam* (*Epitome*, II, 7e éd., 1954, n° 47). Cela découle une réponse de la Commission d'interprétation, qui assimile », *pour tous les effets juridiques*, ceux qui nt inscrits à une secte *athée* à ceux qui sont affiliés une secte acatholique (30 juillet 1934).

[2] Un inconvénient *grave* pourrait être, v.g. une diffamation de l'intéressé, une irritation violente de la famille, une scène scandaleuse à l'église, ou même la crainte fondée que la famille ne renonce au baptême.

En ce cas, disent de graves auteurs, le ministre pourra *tolérer* la présence, comme *simple témoin*, de la personne indigne ou incapable, pourvu que l'autre (parrain ou marraine), qui suffit à présenter l'enfant (*unus*... vel, ad summum, *unus et una*, dit le canon 764), réunisse les qualités requises. Il va de soi que le ministre fera en sorte (au moins en ne l'avertissant pas le moment venu) que l'indigne ne touche pas l'enfant pendant le rite de l'ablution. Mais, note Cappello, « si, dans un cas particulier, il ne pouvait éviter ce geste, il pourrait encore le tolérer *ad majora mala vitanda*, attendu qu'il ne s'agit pas d'une chose intrinsèquement mauvaise »[3].

— *b*) Dès lors, avant de juger l'acte du prêtre qui a admis le parrainage d'un protestant, il faudrait connaître les circonstances ou les motifs pour lesquels ce ministre n'a pas cru devoir signifier un refus formel et brutal.

Sans doute, dans le cas concret, le parrain « désigné » n'eût pas été très « étonné » de se voir écarté de cette fonction, connaissant probablement l'aventure survenue à son « quasi » beau-frère. Mais pourrait-on affirmer qu'il n'en eût pas été indigné ou profondément irrité, et que cette irritation n'eût pu avoir de conséquences graves ? ? ? L'ambiance d'une paroisse peut être tout autre que celle d'une colonie française « en occupation » ; et un aumônier militaire peut avoir moins de susceptibilités à ménager qu'un pasteur résidant au milieu de ses ouailles. On entrevoit par là la délicatesse du problème, indépendamment de l'effet de « surprise » qui a pu jouer, ou de la « mise en face du fait », si le curé n'était pas informé.

Pour que ce prêtre ait pu, non pas accepter, mais *tolérer licitement* la présence du protestant désigné comme parrain par la famille, il *fallait* — et il *suffisait* qu'il eût jugé prudemment qu'il ne pouvait agir autrement « sans sérieux inconvénient » (*sine gravi incommodo*). Ce parrainage n'en aura pas moins été *invalide* (à supposer même que l'hérétique ait touché l'enfant au moment de l'ablution), attendu que le sujet était « inhabile » aux termes du canon 765.

En rigueur de droit ce parrainage (apparent) n'a donc pas à être *inscrit* sur le registre des baptêmes, puisqu'il est nul de plein droit. Si l'hérétique se présente pour apposer sa signature au bas de l'acte, il n'y aura pas lieu, le plus souvent, de lui infliger l'affront public d'un refus, puisqu'aussi bien sa présence a été tolérée lors de l'administration du sacrement. Le nom de la marraine sera donc seul mentionné et on n'omettra pas de la faire signer à son tour. La signature du pseudo-parrain n'aura d'autre valeur que celle d'un « témoin ». On sait que nombre d'actes de baptême ou de mariage contiennent parfois de nombreuses signatures ajoutées à celles qui sont régulièrement requises.

3° Quant à notre consultant, instruit désormais de la « loi » et de ses tolérances, il aura le temps de réfléchir sur la conduite qu'il aura à tenir éventuellement dans des cas similaires. Dans le doute, il consultera son Ordinaire, surtout s'il n'est pas sûr — en raison de l'attitude prise par son confrère — de pouvoir écarter *sans grave inconvénient* un parrain (ou une marraine) hérétique.

Et si, dans un cas urgent, il n'a ni le loisir ni la possibilité de faire cette consultation, il connaîtra les limites de ce qui peut être « toléré », lorsque la loi ne peut être strictement observée.

A. Bride.

[3] Cappello, *De sacramentis*, t. I, n. 177. Cfr. M. Conte a Coronata, *De sacramentis*, t. I, n. 147.

LITURGIE

Q. — Est-il permis, au cours des cérémonies de la nuit pascale, de bénir plusieurs cierges, pour les porter dans des annexes ou des communautés de religieuses ? Est-ce conforme aux prescriptions liturgiques ? Ne serait-il pas préférable que les églises des annexes et des communautés se privent du cierge pascal ?

R. — On ne saurait bénir plusieurs cierges le Samedi Saint (soit dans la matinée, soit au cours de la vigile pascale) sans supprimer complètement le symbolisme du cierge pascal : celui-ci représente le Christ, qui est *un*.

Ce symbolisme est particulièrement frappant dans la liturgie de la vigile pascale. Outre la place d'honneur réservée au cierge (*in medio chori, supra parvum sustentaculum*, donc bien en vue de l'assistance), les paroles et cérémonies de sa bénédiction sont remarquablement expressives. Quand l'office a lieu le matin, les cinq grains d'encens sont disposés en forme de croix, sans plus. Mais à la vigile, le prêtre trace effectivement une croix sur le cierge, en disant : *Christus heri et hodie — Principium et Finis* ; puis la première lettre de l'alphabet grec au sommet de la croix, et la dernière à sa partie inférieure, en prononçant ces paroles : *Alpha — et Omega*,

et en inscrivant le millésime de l'année courante : *Ipsius sunt tempora — et sæcula — Ipsi gloria et imperium — per universa æternitatis sæcula. Amen.*

Ensuite, en fixant les grains d'encens, il dit : *Per sua sancta vulnera — gloriosa — custodiat — et conservet nos — Christus Dominus. Amen.*

Enfin, en allumant le cierge : *Lumen Christi gloriose resurgentis Dissipet tenebras cordis et mentis.*

Le prétexte invoqué n'est donc pas recevable. Les rubriques et les paroles du *Præconium pascale* s'opposent à la bénédiction de plusieurs cierges (« cerei hujus..., in hac cerei oblatione solemni..., columnæ hujus præconia novimus..., cereus iste in honorem tui nominis consecratus... », etc.).

Notre consultant a raison en disant qu'il serait préférable que les églises et chapelles où n'ont pas lieu les offices du Samedi Saint se passent de cierge pascal : elles ne sont pas tenues à en avoir un. Il est toutefois une autre solution que nous devons signaler : on peut utiliser un cierge pascal bénit une des années précédentes, dans n'importe quelle église.

Q. — Je ne crois pas me tromper en pensant qu'un prêtre de passage dans une église, ou dans une chapelle semi-publique rattachée à un Ordre religieux doit dire la messe indiquée sur l'Ordo de cette église ou de cette chapelle.

Je désirerais savoir : 1° Si cette obligation est *sub gravi*. Ainsi, un Ordo que j'ai en mains l'impose avec les termes suivants : *Omnes* Sacerdotes (exceptis Episcopis et Cardinalibus) *omnino debent*, etc., ce qui me semble indiquer une obligation *sub gravi*. De plus cet *Ordo*, citant une réponse de Rome, dit que seul le Missel de l'Ordre doit servir.

2° Dans cette hypothèse, quelle raison faut-il pour être exempté de cette obligation ? Voici deux cas : — *a*) des vicaires conduisent un groupe de jeunes filles dans un couvent de religieuses qui ont un Ordo propre (celui dont je viens de citer quelques mots) ; — *b*) les curés du lieu, en hiver, disent la messe chez ces religieuses pour avoir chaud.

Curés et vicaires peuvent-ils négliger l'Ordo des Sœurs, pourtant formel, et célébrer selon leur Ordo à eux, pour que leur groupe de fidèles ne soit pas dérouté ? Un certain nombre le font sans scrupule, même quand c'est la messe conventuelle.

R. — « *Omnes et singuli sacerdotes, tam sæculares quam regulares, missas, etsi Regularium proprias, omnino celebrent juxta kalendarium ecclesiæ vel oratorii publici in quo celebrant, exclusis tamen peculiaribus ritibus Ordinum et Ecclesiarum propriis. Idem servetur in oratorio semipublico, sive in capella principali Seminariorum, Collegiorum, piarum Communitatum, Hospitalium, Carcerum et similium* » (*Addit. et Variat. in rub. Missalis*, tit. IV, n° 6. Cette rubrique reproduit à peu près textuellement le décret général de la S. C. des Rites (n° 3862), publié sur l'ordre de Léon XIII le 9 juillet 1895, et complété par le décret n° 3910. C'est là une des nombreuses applications du principe « *Locus regit actum* ».

Les cardinaux et les évêques (même simplement titulaires) sont dispensés, découlant du texte ci-dessus, et peuvent célébrer *partout* selon leur propre calendrier (can. 239, § 1, 9° ; can. 349, § 1, 1°).

En règle générale, l'ordo à suivre pour la messe est celui de l'église ou de l'oratoire public ou semi-public dans lequel on se trouve (dans un oratoire privé, et dans les oratoires *secondaires* distincts de la chapelle principale d'un séminaire, d'une communauté, etc., le célébrant doit se conformer à son propre ordo ; cf. *Ami*, 1948, p. 62, n° 11). Les privilèges dont jouissaient autrefois les religieux ont été révoqués.

Il faut cependant faire plusieurs remarques, qui seront de nature à dissiper, croyons-nous, les inquiétudes du célébrant quant à la participation fructueuse des fidèles au saint sacrifice.

1° Quand l'ordo local permet les messes votives, il est loisible au prêtre

— de choisir entre son ordo personnel et celui du lieu (à condition de ne pas mêler les deux ordos),

— de dire une messe votive en utilisant soit le formulaire du missel local, soit celui de son missel propre (à condition de ne pas mêler les deux formulaires). Cf. *Ami*, 1948, p. 559.

Or, les jours où sont permises les messes votives sont relativement nombreux au cours de l'année. Pourquoi le célébrant ne suivrait-il pas, ces jours-là, les indications de son ordo ? Les fidèles ne seront plus déroutés.

2° La rubrique citée au début de ces lignes spécifie nettement que le prêtre doit s'abstenir d'observer les rites propres accordés au diocèse ou à l'Ordre religieux auquel appartient l'église où l'on célèbre. Que faut-il entendre par « rites propres » ?

C'est d'abord un ensemble de cérémonies et de formules particulières, telles le *Flectamus genua* avant la collecte des messes fériales du carême chez les Dominicains, les Prémontrés..., — l'omission du *Domine, non sum dignus* chez les Dominicains, — l'omission du *Gloria in excelsis* à certaines fêtes des saints après la Septuagésime, dans le diocèse de Lyon [1], — la mention du nom du fondateur de l'Ordre dans l'oraison *A cunctis* et la postcommunion correspondante, etc.

Par « rites propres », il faut aussi entendre les prières de l'*Ordinaire de la messe* (depuis l'*Introïbo* initial jusqu'au dernier Evangile inclusivement), lesquelles forment une sorte de cadre immuable dans lequel viennent s'insérer les formules variables de la messe. Ainsi, un prêtre de rit romain, *où qu'il célèbre* (à Lyon, dans une église dominicaine...) dira toujours les prières de l'Ordinaire du missel romain (ps. *Judica me*, — *Suscipe, sancte Pater* à l'offertoire...). Il ne prendra au missel du lieu que les *formules variables*, du Propre ou du commun, qu'il insèrera, à leur place, dans l'Ordinaire romain. C'est sur cet Ordinaire qu'il se règlera pour accomplir les cérémonies habituelles (ainsi, un prêtre de passage dans une église dominicaine mettra le vin et l'eau dans le calice au moment de l'offertoire, au moment accoutumé, mais non au début de la messe).

Une comparaison entre les missels de deux Ordres religieux ayant une liturgie particulière et le romain nous a permis de constater que *généralement* (sauf aux grandes fêtes de l'Ordre) il n'y a pas de grandes différences entre eux (quelques versets d'introït, des antiennes d'offertoire ou de communion), donc pas de quoi dérouter sérieusement les assistants.

« Nous ne sommes d'ailleurs pas très sûrs que la célébration d'une messe conforme au calendrier d'un diocèse étranger (ajoutons : d'un Ordre religieux) soit capable de troubler tellement la dévotion de quelques assistants « éclairés » (il faut charitablement les supposer tels). En tout cas, nous n'estimons pas, quant à nous, qu'il y ait là, vu les seules raisons exposées, un motif suffisant de déroger à la rubrique » écrivait l'*Ami* en 1950, p. 252, 1re colonne).

Ce sera aussi notre conclusion.

Q. — Je suis chapelain d'un hôpital et de religieuses hospitalières.

Dans l'ordo diocésain, je lis souvent : 2a *oratio* (*in missis privatis tantum*)... Que faut-il entendre exactement par « messe privée » ? Je ne suis pas seul à hésiter sur l'interprétation de cette formule : les auteurs même classiques ne son pas d'accord sur sa définition.

R. — Dans toutes les sciences, il est des termes dont la signification est différente de l'acception courante. Il importe grandement d'en tenir compte si l'on veut éviter toute fausse interprétation.

[1] Nous ferons remarquer toutefois qu'un prêtre célébrant une messe *chantée*, ou une messe *conventuelle*, même basse, suivra les rubriques du missel *du lieu pour* le *Gloria in excelsis* (Cf. S.R.C., 4088, ad 2), le *Flectamus genua*, mais non pour le *Domine non sum dignus*, qu'on dit à voix basse et qui fait partie du canon romain.

En liturgie, le mot « privé » n'est pas l'antonyme de « public ». Une messe privée n'est pas celle que l'on célèbre « en privé », avec la présence du seul servant ou d'un petit nombre d'assistants. Toute messe, « partout et toujours, d'une façon nécessaire et par sa nature, a un rôle public et social » (S. S. Pie XII, dans *Mediator Dei*) ; elle est l'expression parfaite du culte public.

Mais la célébration du saint sacrifice a, dans certains cas, un caractère de solennité *intrinsèque*, dans d'autres cas, aucune solennité ou une solennité purement externe. Ce sont ces dernières messes que la liturgie qualifie de « privées », les premières étant la messe chantée et la messe conventuelle. En d'autres termes, une messe « privée » est celle qui n'est *ni chantée ni conventuelle*, quel que soit l'apparat extérieur dont elle est entourée [1]. C'est ainsi que l'entendent les rubriques (*Addit.*, tit. v, n° 1, circa finem) qui traitent des mémoires à faire aux messes des fêtes doubles de 1re et de 2e classe : « de quibus (festis duplicibus et infra) commemoratio fit tantum in missis privatis, non vero in missis cantatis vel conventualibus ».

La messe paroissiale non chantée ne jouit d'aucune solennité interne ; elle ne peut être assimilée à une messe conventuelle (cf. S.R.C., décret n° 3957 : « Num missa parochialis, etiam non cantata, rationem habeat missæ conventualis, ita ut in ea supprimi debeant tum commemoratio simplicis tum preces post missam ? Resp. : *Negative*). Dès lors les *messes basses* annoncées comme *paroissiales* (c'est-à-dire auxquelles les paroissiens sont convoqués lorsqu'ils ne peuvent assister à la messe chantée de la paroisse), même si l'on y prêche, même si l'on exécute des *chants pendant* ces messes basses, sont des « messes privées », au sens juridique, nous dirions technique, du terme. On n'y omettra jamais les oraisons qui doivent être supprimées aux messes conventuelles *ou* chantées. Agir autrement serait contrevenir aux prescriptions de l'Eglise (code, can. 818 ; Reprobata quavis contraria consuetudine, sacerdos celebrans accurate ac devote servet rubricas suorum ritualium librorum...). On sait qu'une coutume réprouvée n'est pas « raisonnable » (can. 27, § 2) et ne peut jamais revivre (can. 5).

* *

Les rédacteurs d'ordo voudront bien nous permettre une suggestion. Leur rôle n'est pas de transcrire purement et simplement les rubriques, mais d'en faciliter l'exécution. Où donc a lieu, du moins en France, la messe conventuelle (capitulaire), à part les cathédrales et quelques monastères de religieux et de moniales tenus à *l'office au chœur* et à *l'assistance* à la messe insérée à sa place dans l'office ? Notons d'ailleurs que ces derniers suivent un ordo spécial. On peut dire que, *pratiquement*, les messes *basses* sont des messes « privées » et, en conséquence, comportant toujours les oraison obligatoires à ces dernières. Dès lors, pourquoi le rédacteurs d'ordo n'écriraient-ils pas plus clair ment : « In missis *lectis* tantum (au lieu de : pri vatis) ? » Une courte explication, insérée chaque an née au début de l'ordo, ferait les distinctions né cessaires entre la messe conventuelle simplemen lue et les autres messes basses.

[1] Nous négligeons ici un autre sens du mot « privé », qui s'applique à toute messe *qui n'est pas conventuelle* (cf. *Addit.* ; tit. I, v, 4 et 5). Pour plus de détails, voir *Ami* 1948, p. 637, qui traite une question analogue à celle d'aujourd'hui. Il importe aussi de ne pas confondre « messe privée » et « célébration privée » de la messe (cf. can. 53), comme le fait l'auteur cité par notre consultant. C'est ce dernier mode de célébration qu'il entend définir, au passage indiqué, et non la messe privée, dont il parle beaucoup plus loin.

Q. — 1° Dans la célébration de la messe, il est pa fois permis par l'ordo, d'opter entre la messe du sai du jour et celle de la férie. Cette dernière retenu serait-il permis également dans ce cas, de réciter l'o fice férial au bréviaire, pour conserver l'unité, qui dan l'esprit de la liturgie, doit exister entre l'office divi et le Saint-Sacrifice, « qui y est renfermé comme u bijou dans son écrin », suivant la formule de mo vieux professeur ?

2° Les manuels de morale disent que le prêtre peu parfois, réciter au bréviaire un office qui n'est pas cel de son calendrier, et cela pour une raison suffisant par exemple la dévotion. Dans la célébration de l messe peut-il également pour la même raison de dév tion personnelle, s'écarter de son ordo propre, et di une messe d'un propre étranger à son diocèse, mêm en dehors d'un semi-double ? ou d'un simple pouva autoriser, dans une certaine mesure, *ad libitum* ?

R. — 1° Il est très désirable que le prêtre célèb la messe correspondant à l'office qu'il récite. C pendant ce n'est pas là une loi absolue, et, da certaines circonstances, la messe conventuelle ell même *ne doit pas* être conforme à l'office.

Si, aux féries de Carême, aux Quatre-Temps, lundi des Rogations, aux vigiles communes, l'offi du jour est de rit double ou semi-double, le cél brant a le choix entre la messe de la fête et cel de la férie ou de la vigile, il ne peut aucuneme dire l'office de la férie ou de la vigile, sous pr texte de le faire concorder avec la messe célébr L'office qu'il doit dire est celui que son ordo i dique (clerici in majoribus ordinibus constitut tenentur obligatione cotidie horas canonicas integ recitandi *secundum proprios et probatos liturgi libros*, can. 135). Cf. *Ami*, 1953, p. 576, sur faculté de changer d'office à son gré.

2° En dehors des jours où les messes votiv sont permises (et ils sont relativement nombre au cours de l'année) le célébrant ne peut dire q la messe correspondant à l'office qu'il a récité (sa dans les cas énumérés ci-dessus, d'une férie m jeure ou d'une vigile). Il lui est interdit, pour u messe votive, de prendre un formulaire qui ne fig rerait pas au Missel de l'Eglise universelle ou Propre diocésain. S'il veut dire — servatis serv dis — la messe votive d'un saint qui ne figure à l'un ni à l'autre (même si le saint est inscrit un *autre* Propre), il doit, de toute nécessité, courir *en tout* au commun correspondant, pou que le dit saint figure au martyrologe. Si cette d nière condition n'est pas remplie, on ne peut au nement dire la messe votive du saint en questi

---

Q. — Dans le cas d'occurrence perpétuelle moti par la présence, au calendrier diocésain, d'une f double ou semi-double, l'office du même rite de l'Egl universelle doit être seulement commémoré. Faut-il sidérer celui-ci comme simplifié, n'ayant que la com

moraison des I^{res} Vêpres et des Laudes, ou garde-t-il son rang de double ou semi-double avec mémoire aux 2^{es} Vêpres ?

R. — Une fête double majeure, double mineure ou semi-double dans l'Eglise universelle, empêchée perpétuellement par l'occurrence d'une fête propre au diocèse garde son rit, et doit être commémorée selon les rubriques (cf. *Addit.*, tit. VII).

1° Si la fête propre est double de première classe, on fait mémoire de l'autre à Laudes et aux messes basses non conventuelles seulement.

2° Si la fête propre est double de deuxième classe, l'autre sera commémorée aux premières Vêpres, à Matines (9^e leçon), à Laudes, à *toutes* les messes et *aux deuxièmes vêpres*.

3° Il en est de même lorsque la fête propre est double majeure, double mineure ou semi-double. De plus, les messes non conventuelles sont, au choix, celle de la fête propre avec mémoire de l'autre, ou celle de l'Eglise universelle avec mémoire de la fête propre.

Q. — Dans notre diocèse, l'oraison de saint Joseph est imperée *pro re gravi* depuis deux ans. Que faut-il faire lorsque les rubriques prescrivent l'oraison *a cunctis* ?

Les uns disent qu'il faut passer la mention de saint Joseph dans la commémoraison de tous les saints et dire à la suite l'oraison imperée.

Dans le même diocèse, une abbaye bénédictine prétend qu'il faut maintenir la mention de saint Joseph dans l'oraison *a cunctis* et omettre l'oraison imperée. L'argument est le suivant. Il est vrai que le Missel prévoit la suppression de saint Joseph dans l'oraison *a cunctis*, mais seulement dans le cas où la messe a été de saint Joseph ou dans celui où il est fait commémoraison de saint Joseph. Or, une oraison imperée par l'évêque ne peut pas être appelée une commémoraison. D'ailleurs cette oraison vient comme un supplément qui s'ajoute à un ensemble d'oraisons dit conformément à l'ordo qui est suivi dans le lieu où est dite la messe ; si cet ordo prévoit l'oraison *a cunctis*, celle-ci, dans le cas où la messe n'est pas de saint Joseph et où l'ordo ne prévoit pas de commémoraison de ce saint, comporte la mention de l'époux de Marie. Après cette oraison, l'oraison de saint Joseph n'est plus à dire, « ob identitatem mysterii ».

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Quand l'oraison de S. Joseph (de la Sainte Vierge, des SS. Pierre et Paul, du titulaire de l'église, de tous les saints) est imperée par l'Ordinaire, elle se place *après* les oraisons de rubrique et n'a aucune influence sur elles. On doit donc les dire telles quelles, sans omission aucune.

Il s'ensuit que lorsque l'oraison *A cunctis* est prescrite par la rubrique, on omet purement et simplement l'oraison imperée des saints précités en vertu de la règle « *non bis de eodem* »), le fût-elle *pro re gravi*.

Les RR. PP. Bénédictins sont donc dans le vrai. L'*Ami* a traité (1948, p. 237 et 1949, p. 316) une question analogue, à propos de l'oraison *A cunctis* et de l'oraison imperée de la Sainte Vierge.

Q. — Est-il exact que tout usage de l'électricité (sous forme de lampes, candélabres ou cierges électrifiés) est interdit sur l'autel, table, gradins, retables) ? même si le nombre de cierges liturgiques en cire est assuré ?

Est-il exact que le Saint-Siège a prohibé la lecture du Canon de la Messe, pendant les messes basses ?

R. — Ad. 1. « On peut employer la stéarine, l'huile, le pétrole, l'acétylène, l'électricité pour éclairer et illuminer les églises, pourvu qu'on évite tout effet théâtral (S.R.C., n° 3859) ; mais on ne peut les mêler, ni les substituer au luminaire exigé par les rubriques.

Il est interdit en particulier d'employer sur l'autel, *même en plus du luminaire liturgique* (S.R.C., n° 4086 ; 4206), l'huile (n° 3173 ; 4035, ad 6), le gaz (n° 4086), la stéarine (3376, ad 3 ; 4257, ad 5) et *l'électricité* (n° 4097 ; 4206). Cette défense s'étend à toute la surface de l'autel, table et gradins (*intra ambitum altaris*), (S.R.C., 4257, ad 5 ; 4322)». (Extrait de Stercky, t. I, n° 110).

Rappelons que le décret du 18 août 1949 (*Ami*, même année, p. 772) permet de *remplacer* un certain nombre de cierges de cire par d'autres lumières. Mais, à part cette concession, les interdictions mentionnées ci-dessus demeurent.

Ad 2. — S.R.C., n° 4375, ad 2 (4 août 1922) : « An probandus sit usus, quo fideles Sacro adstantes, elata voce legant secreta, canonem atque ipsa verba consecrationis, quæ, paucissimis in Canone verbis exceptis, juxta rubricas *secreto* dici debent ab ipso sacerdote ?

Resp. : *Negative ;* neque permitti potest fidelibus adstantibus quod a rubricis vetitum est sacerdotibus celebrantibus, qui Canonis verba *secreto* dicunt, ut sacris mysteriis major reverentia concilietur, et in ipsa mysteria fidelium veneratio, modestia et devotio augeantur ; *ideoque mos enuntiatus, tamquam abusus, reprobandus est, et, sicubi introductus sit, omnino amoveatur...* »

L'«AMI DU CLERGÉ» ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

J. ISSELE, C. SS. R. — **Une vraie Supérieure : Mère Marie-Pierre.** — In-8 de 368 p. — Maison-Mère des Sœurs de Notre-Dame de la Croix, Murinais, par Saint-Marcellin (Isère), 1954. (En dépôt : Librairie St-Paul, 6, rue Cassette, Paris-6^e).

Marguerite Gavet naquit en 1867 d'une famille de paysans aisés, à Saint-Martin d'Uriage (Isère). Elle entra en 1884 chez les religieuses de N.-D. de la Croix, Congrégation fondée à Murinais en 1833 pour l'éducation des enfants et le soin des malades. Elle y reçut le nom de Sœur Marie-Pierre. Elle fit d'abord la classe puis, en 1896, elle fut appelée à la Maison-Mère de Grenoble comme Maîtresse des Novices. La persécution religieuse força les Sœurs à se séculariser et à transférer le Noviciat en Belgique de 1902 à 1908. Mère Marie-Pierre fut nommée Assistante Générale en 1910, tout en restant Maîtresse des Novices. Mais le Nouveau Droit canon ne permettant plus le cumul des charges, elle dut renoncer à la Direction du Noviciat en 1919. Elle fut élue Supérieure Générale en 1925, garda cette place jusqu'en 1943, et mourut en 1947.

Il n'y a rien d'extraordinaire dans la suite des événements de sa vie. A peine relève-t-on deux voyages au Canada pour la visite des Maisons, et un court séjour à Rome. Elle ne fut pas non plus favorisée de grâces mystiques. Mais dans les charges importantes qui lui furent confiées, elle se montra toujours profondément surnaturelle, énergique, généreuse, joyeuse dans le don complet d'elle-même à Dieu et aux âmes. Elle sut allier la fermeté et la bonté dans le gouvernement des âmes religieuses, et ne chercha qu'à les sanctifier et à les entraîner à la sanctification du prochain.

Ces pages décrivent longuement ses vertus et rappellent ses conseils et ses directives au moyen de nombreuses citations empruntées à des témoins et à ses écrits personnels. Les religieuses de sa Congrégation aimeront à y retrouver son souvenir et ses leçons. C'est pour elles surtout que ce livre fut composé, Mais d'autres personnes consacrées à Dieu pourront aussi en profiter.

F. J. J. BUYTENDIJK. — **La Femme : ses modes d'être, de paraître, d'exister.** — In-8 de 382 p., 960 f. — Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

Dans cet « essai de philosophie existentialiste », l'auteur commence par situer son sujet et à rappeler les conceptions diverses et même opposées que l'on se fait de la femme dans les milieux non scientifiques : les uns insistent sur son « impénétrabilité » ; les autres n'ont pour elle que dédain ; d'autres, au contraire, ont pour elle un culte excessif, etc.

Pour étudier la nature de la femme, son *mode d'être*, il recherche et critique ce qu'enseignent les biologues, les physiologistes, les psychologues et les psychanalystes. Puis il décrit les *modes de paraître* de la femme dans son corps, son visage, sa voix, son aspect mystérieux, et souligne sa juvénilité et la symétrie de ses gestes. Enfin il approfondit ses *modes d'existence*, c'est-à-dire la manière dont elle agit, travaille, s'occupe de son corps, exprime sa vocation à la maternité et révèle sa constitution originelle. Il conclut que « la femme diffère corporellement de l'homme, plus qu'on ne le croit habituellement, par ses aptitudes, par sa nature », et que cette différence corporelle entraîne la spécificité de tout son comportement ultérieur (cf. p. 10 et 11).

Ce volume constitue une synthèse où sont condensées, appréciées et complétées les remarques des littérateurs et des spécialistes sur cette question. Notamment l'auteur s'y réfère souvent à Simone de Beauvoir, tant pour l'approuver que pour la critiquer. Son apport personnel de phénoménologue est important, discutable parfois, mais suggestif et pondéré. Le style est habituellement clair et accessible aux lecteurs cultivés. Ces pages ne sont donc pas réservées aux philosophes : on pourra les conseiller aux personnes qui auraient été impressionnées par les écrits de J.-P. Sartre et de S. de Beauvoir.

Chanoine MAZERAT. — **Un pauvre prêtre comme les autres : l'abbé Barba.** — Préface de S. E. Mgr Lallier. — In-12 de 158 p., 450 f. — Paris, La Colombe, 1954.

Raymond Barba est né à Paris en 1912. Il fit ses études au Collège Stanislas et s'y révéla brillant élève, sérieux, concentré, méthodique, toujours premier de cours. Reçu à l'Ecole Polytechnique en 1930, il entra au Grand Séminaire Saint-Sulpice la même année et fut ordonné prêtre en 1936. Pendant ses trois années de vicariat à Levallois, il se donna entièrement à sa tâche. Mais sa haute valeur intellectuelle et une vocation spéciale le désignaient à un autre poste : il devait être professeur et se consacrer au soutien moral de ses confrères en sacerdoce. La guerre entrava cette réalisation. Mobilisé comme officier, il fut blessé et fait prisonnier en 1940. Il mourut au camp de Witzendorf en 1945, quelques semaines avant la libération.

Pour nous décrire ce prêtre de valeur, l'auteur a recours tant à ses souvenirs personnels qu'aux divers témoignages de ceux qui l'ont connu et qu'il cite longuement. L'abbé y apparaît comme une intelligence exceptionnelle, aussi profonde que concrète, une volonté passionnée de sainteté et d'apostolat, une âme totalement oublieuse de ses intérêts personnels et complètement donnée à Dieu et au prochain ; sa concentration d'esprit faisait de lui un distrait incorrigible. Sa générosité et ses activités multiples au camp de prisonniers l'épuisèrent et furent cause de sa mort. Il fit un grand bien à tous par ses conférences remarquables et son ministère infatigable.

Aux témoignages recueillis dans ce volume, s'ajoutent des extraits de ses lettres et de ses notes (réflexions, chemin de Croix, méditations, etc.). C'est au cours d'une de ses réflexions de Séminariste qu'il notait les mots qui expliquent le titre de ce recueil : « Tu ne seras ni un Bossuet ni un Fénelon. Tu ne seras qu'un pauvre prêtre comme les autres. Où Dieu te mettra, tu le serviras joyeusement » (p. 20). Plût à Dieu que tous les prêtres ressemblent à celui-là !

Il ne manque qu'une chose à cet ouvrage : la photographie de l'abbé Barba. Il est à souhaiter qu'on l'ajoute à une prochaine édition. Ces pages feront beaucoup de bien aux lecteurs, prêtres et laïcs, qui y verront un beau modèle de vie sacerdotale.

Walter DIRKS. — **La réponse des moines.** Trad. de Claire Champollion. — In-8 de 200 p. ; 450 fr. — Paris, Edit. du Seuil, 1955.

L'auteur, publiciste allemand, de Francfort, dont l'activité s'exerce sur le plan politique et religieux, évoque ici les plus grandes institutions monastiques du passé : celles de saint Benoît, de saint François, de saint Dominique, de saint Ignace, et montre que leur naissance et leur succès ont répondu à des besoins impérieux de leur temps. Les titres des chapitres sont significatifs : « Saint Benoît et l'épée ; Saint François et l'argent ; Saint Dominique et l'esprit ; Saint Ignace et la liberté ». Ils ont eu à canaliser, pour les utiliser au profit de la vie chrétienne, des forces puissantes mais désordonnées qui bouillonnaient parmi leurs contemporains.

Leur rôle, qui fut, du moins partiellement, efficace dans le passé, doit continuer moyennant quelques adaptations. Il semble qu'il ne convient pas de s'attendre à la naissance de quelque grand Ordre nouveau ; l'état actuel de notre civilisation paraît indiquer que c'est l'Eglise entière, bien dans la main de ses chefs, qui pourra faire face aux besoins de notre temps.

De larges synthèses historiques, dont quelques détails pourraient être discutés, et un sens aigu de la situation actuelle religieuse, sociale et politique, sont les qualités principales de cet ouvrage, au style un peu lent, mais qui provoque d'utiles réflexions.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 8 martii 1955

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)